جلد دوم

اشرف التوضیح

تقریر اردو

مشکوٰۃ المصابیح

افادات:
جامع المعقول والمنقول شیخ الحدیث
مولانا نذیر احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ
بانی جامعہ اسلامیہ امدادیہ فیصل آباد

ترتیب ومراجعت
مولانا محمد زاہد ومولانا محمد مجاہد

ناشر:
مکتبۃ العارفی
جامعہ اسلامیہ امدادیہ فیصل آباد
فون: 041-8715856

اشرف التوضیح تقریر اردو مشکوٰۃ المصابیح

جلد دوم

اشرف التوضیح

تقریر اردو

مشکوٰۃ المصابیح

افادات

شیخ الحدیث حضرت مولانا نذیر احمد صاحب دامت برکاتہم

صدر و مہتمم جامعہ اسلامیہ امدادیہ ○ فیصل آباد



ناشر

مکتبۃ العارفی

جامعہ اسلامیہ امدادیہ

گلشن امداد، ستیانہ روڈ

فیصل آباد

اشرف التوضیح تقریر اردو مشکوٰۃ المصابیح





نام کتاب ــــــــــ اشرف التوضیح تقریر اردو مشکوٰۃ المصابیح (ج ۱۱)

افادات ــــــــــ حضرت مولانا نذیر احمد صاحب دامت برکاتہم

طبع رابع ــــــــــ محرم ۱۴۱۸ھ

تعداد ــــــــــ ایک ہزار

سرورق ــــــــــ حضرت سید نفیس الحسینی شاہ صاحب دامت برکاتہم

کتابت ــــــــــ عبدالسلام نوری جھنگ شہر (الخطاط)



ملنے کے پتے:

کشمیر بک ڈپو ــــــــــ چنیوٹ بازار فیصل آباد۔

مکتبہ مدنیہ ــــــــــ اردو بازار۔ لاہور۔

ادارہ اسلامیات ــــــــــ انارکلی لاہور ۲

ادارہ تالیفات اشرفیہ ــــــــــ ملتان۔

مکتبہ سید احمد شہیدؒ ــــــــــ اردو بازار، لاہور

ادارۃ المعارف ــــــــــ کراچی ۱۴۔

دارالاشاعت ــــــــــ مقابل مولوی مسافر خانہ کراچی۔





ترتیب ایک نظر میں

پیش لفظ

اللہ تعالیٰ کے فضل وکرم سے آج اشرف التوضیح کی دوسری جلد ــــ پہلی جلد کے تقریباً دو سال بعد ــــ آپکی خدمت میں پیش کی جارہی ہے دوسری جلد میں تاخیر کی بڑی وجہ مرتبین کی دوسری تعلیمی وتدریسی مصروفیات تھیں، اس جلد کی ترتیب کا زیادہ تر کام چھٹیوں کے مختلف عرصوں میں انجام دیا گیا ہے۔ اس جلد کا ایک معتدبہ حصہ برادر مکرم مولانا مفتی محمد طیب صاحب مدظلہ نے اپنی مصروفیات کے باوجود مرتب کیا ہے۔

اس جلد میں بھی انتخاب مضامین کا وہی انداز اپنایا گیا ہے جو جلد اول میں اختیار کیا گیا تھا، خالص حل عبارت اور ترجمہ سے متعلق جو باتیں درس میں کہی جاتی ہیں ان کو عموماً نظر انداز کر دیا گیا ہے، صرف ان زائد مضامین کے ذکر پر اکتفاء کیا گیا ہے جو حل کتاب کے بعد بتائے جاتے ہیں۔

اس جلد کے شروع میں علماء اور طلباء سے اس درخواست کا اعادہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ جہاں کہیں اس کتاب میں فروگزاشت اور غلطی نظر آئے اس سے متنبہ فرماکر احسان عظیم فرمائیں۔

یہ جلد باب الرکوع سے لے کر کتاب الصید والذبائح تک کے ابواب وکتب کی تشریحات وتفصیلات پر مشتمل ہے اور یہاں آکر خالص فقہی نوعیت کے مباحث تقریباً ختم ہو جاتے ہیں اس کے بعد جو مضامین آرہے ہیں ان کا زیادہ تر تعلق آداب وفضائل اور زندگی کے معاشرتی پہلوؤں کے ساتھ ہے اس لئے عزم ہے کہ تیسری جلد ایسے عام فہم اور سہل انداز میں پیش کی جائے کہ اس سے ایک عام قاری بھی استفادہ کر سکے۔

دعاء ہے کہ حق تعالیٰ اس حقیر کوشش کو شرف قبولیت سے نوازیں اور اس کتاب کی طباعت وغیرہ کے مراحل میں جن حضرات نے تعاون فرمایا ہے حق تعالیٰ ان کو جزاء خیر عطا فرمائیں اور دنیا وآخرت میں کامیابی سے نوازیں۔ آمین

احقر محمد زاہد غفرلہٗ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

فہرست مضامین

باب ذکر الکلب

باب مایحل اکلہ ومایحرم

باب العقیقۃ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ؕ

باب الرکوع

الفصل الأول .... عن أنس رضی اللہ عنہ .... اقیموا الرکوع و السجود فواللہ انی لأراکم من بعدی۔ ص۸۲

انی لأراکم من بعدی۔ یہ مضمون احادیث صحیحہ کثیرہ سے ثابت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو پچھلی صفوف کے نمازی نظر آتے تھے۔ اس رؤیت کی تشریح میں اختلاف ہے۔ بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ رؤیت سے مراد آنکھوں سے دیکھنا نہیں بلکہ علم مراد ہے۔ یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پچھلی صفوں کو اپنی آنکھوں سے نہیں دیکھتے تھے بلکہ وحی کے ذریعے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو پچھلے نمازیوں کی خامیوں کا علم ہو جاتا تھا ________ لیکن محققین نے اس شرح کو پسند نہیں کیا کیونکہ عام روایات کا سیاق یہ بتلاتا ہے کہ رؤیت سے مراد یہ ہے کہ آنکھوں سے دیکھتے تھے۔ اس لئے صحیح اور مختار یہی ہے کہ رؤیت سے مراد آنکھوں کی رؤیت ہے۔ پھر ان حضرات کا اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ یہ رؤیت انہی سامنے والی آنکھوں سے ہوتی تھی یا اس کے علاوہ کسی اور ذریعہ سے؟

بعض حضرات نے کہا ہے کہ احتمال ہے کہ پیچھے بھی آنکھیں ہوں لیکن یہ قول مرجوح ہے کیونکہ محض احتمال کسی چیز کے ثبوت کے لئے کافی نہیں ہوتا۔ بلکہ روایۃً اس کا ثبوت ضروری ہے۔ اور پیچھے آنکھوں کا ہونا روایات سے ثابت نہیں[1]۔ لہٰذا راجح یہی ہے کہ یہ رؤیت انہی سامنے والی آنکھوں سے ہوتی تھی اور یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات میں سے ہے عام عادت تو یہی ہے کہ یہ آنکھیں صرف سامنے کی چیزیں دیکھ سکتی ہیں پیچھے کی چیزیں نہیں دیکھ سکتیں مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ نے خرقاً للعادۃ یہ معجزہ عطاء فرمایا کہ آپ کی انہی آنکھوں میں پیچھے کی چیزیں دیکھنے کی صلاحیت بھی پیدا فرما دی۔

وعن البراء قال کان رکوع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وسجودہ الخ ص۸۲

یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا رکوع، سجدہ، دو سجدوں کے درمیان جلسہ اور رکوع کے بعد قومہ ایک دوسرے

---

[1] اشعۃ اللمعات ص۳۶۵ ج ۱

کے برابر ہوتے تھے۔ یعنی چاروں کی مقدار تقریباً ایک جیسی ہوتی تھی۔

ما خلا القیام والقعود بتانا چاہتے ہیں کہ سجدتین کے درمیان والا جلسہ مُراد ہے، قعدہ جس میں تشہد پڑھا جاتا ہے وہ مُراد نہیں۔ ایسے ہی رکوع کے بعد والا قومہ مراد ہے وہ قیام مراد نہیں جس میں قرأت کی جاتی ہے۔

وعن انسؓ .... اذا قال سمع اللہ لمن حمدہ قام حتی نقول قد اوھم الخ ص۸۲

یعنی قومہ کو اتنا لمبا فرماتے کہ ہمیں خیال ہونے لگتا کہ شاید آپ نے اس رکعت کو چھوڑ کر دوبارہ قیام شروع فرما دیا ہے۔ ایسے ہی کبھی جلسہ کو اتنا طویل فرماتے کہ ہمیں یہ خیال ہونے لگتا کہ شاید آپ نے دوسرے سجدہ کا خیال ترک فرما دیا ہے۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ قومہ اور جلسہ طویل فرماتے تھے اور بعض دوسری روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ مختصر فرماتے تھے۔ یہ مختلف روایات مختلف حالات پر محمول ہیں کبھی طویل فرماتے تھے اور کبھی مختصر ظاہر یہ ہے کہ نوافل میں طویل فرماتے تھے ایسے ہی فرائض میں کبھی کبھی بیان جواز کے لئے طویل فرماتے تھے لیکن فرائض میں عموماً مختصر فرماتے تھے کیونکہ فرائض میں آپ تخفیف کا بہت اہتمام فرماتے تھے۔ [۱]

وعن عائشۃؓ .... یکثر ان یقول فی رکوعہ وسجودہ سبحانک اللھم ربنا الخ ص۸۲

یتأول القرآن قرآن پاک میں ہے "فسبح بحمد ربک واستغفرہ" اس پر عمل کرتے ہوئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم رکوع اور سجدہ میں یہ دُعا پڑھتے تھے جس میں تسبیح، تحمید اور استغفار تینوں آگئے۔

وعن ابی ھریرۃؓ .... اذا قال الامام سمع اللہ لمن حمدہ فقولوا الخ ص۸۲

رکوع سے اٹھنے کے موقعہ پر دو وظیفے ہیں تسمیع اور تحمید۔ "سمع اللہ لمن حمدہ" تسمیع ہے اور "ربنا لک الحمد" تحمید ہے۔

نمازی تین قسم کے ہیں۔ منفرد، مقتدی، امام۔ ان میں سے کون کونسا کلمہ کہے اس میں تفصیل ہے کہ منفرد کے بارے میں جمہور سلف کا مذہب یہ ہے کہ وہ تسمیع بھی کہے اور تحمید بھی۔[۲] امام کے بارے میں اختلاف ہے۔ **امام مالکؒ امام ابوحنیفہؒ** کا مذہب یہ ہے کہ امام صرف تسمیع کہے۔ تحمید نہ کہے۔ **امام شافعی، امام احمد اور صاحبین** کا مذہب اور امام ابوحنیفہ کی ایک روایت یہ ہے کہ امام تسمیع بھی کہے اور تحمید بھی۔

امام ابوحنیفہؒ کا استدلال زیر بحث حدیث اور اس قسم کی دوسری احادیث سے ہے جن میں امام اور مقتدی میں

---

[۱] مرقاۃ ص۳۰۹ ج۲۔ [۲] معارف السنن ص۲۵ ج۳

[۳] مذاہب از معارف السنن ص۲۴ ج۳

وظیفہ تقسیم کر دیا گیا ہے۔ اور قسمت شرکت کے منافی ہے۔ لہٰذا کسی کلمہ میں دونوں شریک نہیں ہوں گے۔

مقتدی کے بارے میں بھی اختلاف ہوا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ، صاحبین اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ مقتدی صرف تحمید کہے، تسمیع نہ کہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک تحمید و تسمیع دونوں کہے۔

تحمید کے صیغے

تحمید کے چار صیغے روایاتِ صحیحہ سے ثابت ہیں اور چاروں کا پڑھنا جائز ہے۔

① ربنا لك الحمد ② ربنا ولك الحمد

③ اللهم ربنا لك الحمد ④ اللهم ربنا ولك الحمد

حافظ ابن القیمؒ کا خیال یہ ہے کہ اللھم اور واؤ کو جمع کرنا یعنی چوتھا صیغہ ثابت نہیں ہے۔ لیکن یہ مسامحت ہے۔ یہ صیغہ بھی روایاتِ صحیحہ سے ثابت ہے[1]۔

واؤ والے صیغوں میں واؤ میں تین احتمال ہیں۔ ① واؤ زائدہ ہے۔ ② واؤ عاطفہ ہے اور معطوف علیہ مقدر ہے۔ تقدیرِ عبارت یہ ہے "ربنا استجب لنا ولك الحمد" یا "ربنا حمدناك ولك الحمد"

③ واؤ حالیہ ہے۔ ربنا حمدنا ولك الحمد أي حال كون الحمد لك۔

وعن حذيفة ...... كان يقول في ركوعه سبحان ربي العظيم الخ ص۸۳

وما أتى على آية رحمة الا وقف وسأل۔ شافعیہ اور حنابلہ کے ہاں ترغیب و ترہیب کی آیات پر نماز میں دُعاء کرنے کی گنجائش ہے۔ چاہے فرض نماز ہو یا نفل۔ حنفیہ اور مالکیہ کے ہاں فرائض میں قرأت کے دوران دُعاء نہیں کرنی چاہیئے۔ نوافل میں گنجائش ہے۔ تراویح کا حکم فرائض کی طرح ہے۔ یعنی تراویح میں بھی قرأت کے دوران دُعاء نہیں کرنی چاہیئے[2]۔

زیرِ بحث حدیث حنفیہ اور مالکیہ کے خلاف دلیل نہیں۔ بلکہ یہ نوافل پر محمول ہے۔ چنانچہ بہت سی روایات میں "صلاة الليل" کی تصریح ہے۔ جیسا کہ صحیح مسلم میں حضرت حذیفہؓ کی حدیث میں یہ لفظ ہیں۔ "صليت مع النبي صلى الله عليه وسلم ذات ليلة[3]" یہ روایت اور اس طرح کی دوسری بہت سی روایات جن میں تصریح ہے کہ قرأت کے دوران دُعاء اور تعوذ صلاۃ اللیل میں فرماتے تھے، اس بات کی دلیل ہیں کہ یہ حدیث نوافل پر محمول ہے۔

---

[1] دیکھئے، صحیح بخاری ص۱۰۹ ج۱ و عمدۃ القاری ص۷۱ ج۶ و فتح الباری ص۲۸۲/۲۸۳ ج۲ (باب مایقول الامام ومن خلفه اذا رفع رأسه من الركوع) و معارف السنن ص۲۶ ج۳۔

[2] مذاہب از معارف السنن ص۱۲/۱۳ ج۳۔

[3] صحیح مسلم ص۲۶۴ ج۱۔

باب السجود وفضلہ

الفصل الأول .... امرت ان اسجد علی سبعۃ اعظم الخ ص۸۳

اس حدیث میں بیان فرمایا ہے کہ سجدہ سات اعضاء پر کرنا چاہیئے۔ جبھہ، یدین[۲،۳]، رکبتین[۴،۵]، قدمین[۶،۷]۔ سجدہ میں اعضاء سبعہ کے حکم کی تفصیل بیان کرنے کی ضرورت ہے۔

سجدہ میں ناک اور پیشانی کا حکم

اس بات پر اتفاق ہے کہ مسنون سجدہ وہی ہے جو جبھہ اور انف دونوں کے ساتھ ہو۔ بلا عذر ان دو میں سے کسی ایک پر اکتفاء کرنا خلاف سُنّت ہے اور اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ کسی عذر کی وجہ سے ان دونوں میں سے کسی ایک پر اکتفاء جائز ہے۔ اختلاف اس بات میں ہوا ہے کہ بغیر کسی عذر کے صرف جبھہ پر یا صرف ناک پر سجدہ کرنے سے سجدہ ادا ہو جائے گا یا نہیں ؟

امام احمدؒ کے نزدیک جبھہ اور انف دونوں پر سجدہ کرنا ضروری ہے دونوں میں سے کسی ایک کو بھی زمین پر نہ لگایا تو سجدہ ادا نہیں ہوگا۔ امام مالکؒ، صاحبین کا مذہب اور امام شافعیؒ کا قول اظہر یہ ہے کہ اگر صرف جبھہ پر سجدہ کیا تو سجدہ ادا ہو جائے گا لیکن کراہت تنزیہی کے ساتھ۔ اور اگر صرف ناک پر سجدہ کیا تو سجدہ ادا نہیں ہو گا غرضیکہ ان کے ہاں اقتصار علی الجبھہ تو کراہت تنزیہی کے ساتھ جائز ہے مگر اقتصار علی الانف جائز نہیں۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر بلا عذر جبھہ پر اکتفاء کیا تو سجدہ کراہت تنزیہی کے ساتھ ادا ہو جائے گا۔ اور اگر صرف ناک پر سجدہ کیا تو کراہت تحریمی کے ساتھ ادا ہو جائے گا[۱] بعض مالکیہ کا مذہب بھی امام صاحب کی طرح ہے کہ دونوں میں سے کسی ایک پر اقتصار جائز ہے[۲]۔

امام ابوحنیفہؒ کے مذہب پر دو قسم کی روایات قابلِ حل ہیں۔ ایک وہ روایات جن میں پیشانی اور ناک دونوں پر سجدہ کرنے کا حکم ہے۔ مثلاً صحیح بخاری میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے۔ "قال النبي صلى الله عليه وسلم أمرت أن أسجد على سبعة اعظم على الجبهة وأشار بيده على أنفه"[۳] (الحدیث)

---

[۱] مذاہب ماخوذ از معارف السنن ص۳۳، ۳۴ ج۳۔ و بذل المجہود ص۸۵ ج۲

[۲] عمدۃ القاری ص۹۰ ج۶ باب السجود علی سبعۃ اعظم۔ [۳] صحیح بخاری ص۱۱۲ ج۱ باب السجود علی الأنف

جامع ترمذی[1] سنن ابی داؤد[2] اور صحیح مسلم[3] وغیرہ میں بھی اس قسم کی احادیث ہیں۔ اس قسم کی احادیث بظاہر امام ابوحنیفہؒ کے بھی خلاف ہیں اور امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور صاحبین کے بھی خلاف ہیں کیونکہ یہ حضرات بھی اقتصار علی الجبھۃ کے جواز کے قائل ہیں حالانکہ ان احادیث میں پیشانی اور ناک دونوں پر سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے:

ان حضرات نے ان احادیث کو بیان سُنّت پر محمول کیا ہے۔ یعنی ان احادیث میں یہ بیان کرنا مقصود نہیں کہ ان اعضاء پر سجدہ کرنا واجب ہے۔ بلکہ سجدہ کا مسنون طریقہ بیان کرنا مقصود ہے کہ سجدہ کی مسنون کیفیت یہی ہے کہ ان سات اعضاء پر سجدہ کیا جائے۔ باقی رہا یہ کہ کن اعضاء پر سجدہ کرنا واجب ہے یہ دوسرے دلائل سے معلوم ہوگا۔

(۲) بعض احادیث میں صرف ناک پر سجدہ کرنے سے ممانعت وارد ہوئی ہے۔ اور بعض احادیث میں یہ بھی ہے کہ جس نے صرف ناک پر سجدہ کیا اس کا سجدہ اور نماز ادا نہیں ہوئی۔ حافظ بدرالدین عینیؒ نے ایسی روایات نقل فرما کر ان کا معلول ہونا بیان فرما دیا ہے۔ اور ساتھ ہی کچھ آثار نقل فرمائے ہیں جن سے صرف ناک پر سجدہ کرنے کا جواز معلوم ہوتا ہے[4]

باقی اعضاء ستہ کا حکم

یدین اور رکبتین کا حکم یہ ہے کہ حنفیہ کے ہاں ان کو سجدہ میں زمین پر لگانا واجب نہیں، سُنّت ہے۔ اگر یدین اور رکبتین کو زمین پر لگائے بغیر سجدہ کر لیا تو سجدہ ادا ہو جائے گا لیکن خلاف سنت ہوگا[5]

اور قدمین میں سے ایک کا زمین پر لگانا واجب ہے اور دونوں کا لگانا سُنّت ہے۔ لہٰذا اگر سجدے میں کوئی پاؤں بھی زمین پر نہ لگایا تو سجدہ ادا نہیں ہوگا۔ اور اگر ایک پاؤں لگایا اور دوسرا نہ لگایا تو سجدہ ادا ہو جائے گا لیکن خلاف سُنّت ہوگا[6]

ولا نکفت الثیاب والشعر لا نکفت کفت یکفت کفتا سے ہے۔ اس کا معنیٰ ہے جمع کرنا، سمیٹنا نماز کے دوران کپڑوں کو سمیٹنا یا بالوں کو اکٹھا کر کے باندھنا یا ایسی حالت میں نماز پڑھنا مکروہ ہے۔ ایسا کرنا اگر عمل قلیل کی حد تک ہو تو اس سے نماز فاسد نہیں ہوگی مکروہ ہے۔ اس سے نماز کے فاسد نہ ہونے پر جمہور کا اتفاق ہے۔ بعض حضرات مثلاً حسن بصریؒ وغیرہ سے فساد کا قول بھی مروی ہے[7]

---

[1] ص۶۱ ج۱۔ [2] ص۱۳۰ ج۱۔ [3] ص۱۹۳ ج۱۔

[4] تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو "عمدۃ القاری" ص۹۱ ج۶۔ معارف السنن میں ہے۔ والأحادیث الواردۃ فی عدم جواز الاقتصار بالأنف کلھا معلول۔ ص۳۵ ج۳۔

[5] بذل المجہود ص۸۵ ج۲ ناقلاً عن البدائع۔

[6] ایضاً۔

[7] عمدۃ القاری ص۹۱ ج۶۔ و بذل المجہود ص۸۵ ج۲۔

وعن أنس .... اعتدلوا فی السجود ولا یبسط احدکم ذراعیه انبساط الکلب ص۸۳

اعتدال فی السجود کے دو معنیٰ ہیں۔ (۱) مسنون طریقہ کے مطابق سجدہ کرنا۔ یہاں یہی مُراد ہے۔ (۲) ٹھہر ٹھہر کر اطمینان سے سجدہ کرنا۔

انبساط الکلب۔ بہت سی احادیث میں نماز میں حیوانات کی شکل اختیار کرنے کو ناپسند بتایا گیا ہے۔ جن جن حیوانات کے تشبہ سے نام لے کر منع کیا گیا ہے۔ ان حیوانات کی فہرست یہ ہے۔

(۱) افتراش السبع (۲) افتراش الکلب یا اقعاء الکلب
(۳) التفات الثعلب (۴) بروک البعیر
(۵) نقرة الدیک (۶) نقرة الغراب
(۷) تدبیح الحمار۔ یعنی رکوع میں گدھے کی طرح سر جھکا لینا۔
(۸) عقبة الشیطان۔ یعنی دونوں ایڑیاں کھڑی کر کے ان پر بیٹھنا۔
(۹) صاحب معارف السنن نے فرمایا کہ ان میں یہ چیز بھی شمار کرنی چاہیئے۔ "رفع الأیدی کأذناب خیل شمس[۱]"

وعن وائل بن حجر .... إذا سجد وضع رکبتیه قبل یدیه الخ ص۸۴

وعن أبی هریرة .... إذا سجد أحدکم فلا یبرك کما یبرك البعیر ص۸۴

سجدہ میں جانے اور اٹھنے کی کیفیت

سجدہ کو جاتے وقت کیا ترتیب ہونی چاہیئے۔ یعنی کونسا عضو پہلے اور کونسا بعد میں زمین پر لگانا چاہیئے۔ اس میں فقہاء کے اقوال یہ ہیں۔

ائمہ ثلاثہ اور جمہور کے نزدیک سجدہ کو جاتے ہوئے پہلے رکبتین زمین پر رکھے اور پھر یدین رکھے اور اٹھتے وقت اس کے برعکس کرے۔ یعنی پہلے یدین زمین سے اٹھائے اور پھر رکبتین۔ غرضیکہ جمہور کے ہاں جو اعضاء زمین کے قریب ہیں وہ پہلے رکھے جائیں۔ پہلے گھٹنے، پھر ہاتھ، پھر ناک، پھر پیشانی۔ اور اٹھتے وقت اس کے برعکس۔

امام مالک کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ سجدہ میں جاتے ہوئے پہلے یدین زمین پر رکھے جائیں پھر رکبتین رکھے جائیں[۲] ائمہ کا یہ اختلاف افضلیت میں ہے۔ جمہور کے ہاں پہلا طریقہ افضل ہے۔ اور امام مالک

---

[۱] تمام مذکورہ بالا کی تخریج وتفصیل کے لئے ملاحظہ ہو۔ معارف السنن ص۴۵/۴۶/۴۷ ج ۳
[۲] مذاہب از معارف السنن ناقلاً عن عمدة القاری ص۲۷ ج ۳

کے نزدیک دوسرا طریقہ افضل ہے۔ ورنہ دونوں طریقوں کے جائز ہونے میں اختلاف نہیں[۱]

دلائل

جمہور کی دلیل پہلی حدیث ہے جس کو صاحب مشکوٰۃؒ نے حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ سے بحوالہ ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ، دارمی روایت کیا ہے۔

امام مالکؒ کی دلیل دوسری حدیث ــــــ حدیث ابوھریرہ رضی اللہ عنہ ــــــ ہے۔

حدیثِ ابوھریرہؓ کے جوابات

جمہور کی طرف سے حدیث ابوہریرۃؓ کے کئی جوابات ہیں۔ دو جوابات کی طرف علامہ خطابیؒ کی بات نقل کرکے صاحب مشکوٰۃؒ نے بھی اشارہ فرما دیا ہے۔

جواب نمبر ۱

یہ حدیث کئی وجوہ سے محدثین کی نظر میں معلول ہے۔ اس کی علل کی تفصیل کا یہاں موقع نہیں۔ اس کی تفصیل جامع ترمذی وغیرہ میں کی جاتی ہے۔ یہاں صرف اتنا بتانا مقصود ہے کہ حدیثِ ابی ھریرۃؓ کے معلول ہونے کی وجہ سے حضرت وائل بن حجرؓ کی حدیث سنداً و ثبوتاً راجح ہے۔ البتہ چند علل کی طرف مختصراً اشارہ کردیا جاتا ہے۔

(۱) اس حدیث میں علتِ غرابت امام ترمذیؒ نے پیش فرمائی ہے۔[۲]

(۲) حضرت ابوہریرۃؓ کی یہ حدیث خود انہی کی دوسری حدیث سے معارض ہے۔ امام طحاویؒ نے اپنی سندوں کے ساتھ حضرت ابوھریرۃؓ کی روایات پیش فرمائی ہیں جن کا مضمون حضرت وائل بن حجرؓ کی احادیث کی طرح ہے[۳]

(۳) اس حدیث کا پہلا حصہ آخری حصہ سے معارض معلوم ہوتا ہے۔ جس کی تفصیل آگے کی جائے گی۔

جواب نمبر ۲

حضرت ابوھریرہؓ کی یہ حدیث ابتداءِ اسلام پر محمول ہے لہٰذا یہ منسوخ ہے۔ صحیح ابن خزیمہ میں حضرت سعدؓ کی حدیث ہے "کنا نضع الیدین قبل الرکبتین فأمرنا بالرکبتین قبل الیدین"[۴] اس سے صاف معلوم ہوگیا کہ حدیث ابوھریرہؓ منسوخ ہے۔

جواب نمبر ۳

حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ توجیہ ارشاد فرمائی ہے کہ یہ حدیث معذور پر محمول ہے۔ اس توجیہ کے مطابق حدیث کا مطلب یہ ہے کہ معذور آدمی یدین کو رکبتین سے پہلے رکھ سکتا ہے۔

حدیثِ ابی ھریرہؓ پر اشکال

حضرت ابوہریرہؓ کی اس حدیث کے مضمون پر ایک اہم اشکال ہے۔ وہ یہ کہ اس حدیث کے ابتدائی حصہ میں اونٹ کی طرح

---

[۱] معارف السنن ص۲۸ ج ۳۔ [۲] جامع ترمذی ص۶۱ ج ۱۔

[۳] شرح معانی الآثار للطحاوی ص۱۷۵ ج ۱۔ [۴] معارف السنن ص۳۰ ج ۳۔

بیٹھنے سے منع کیا گیا ہے۔ اور اونٹ کے بیٹھنے کا طریقہ یہ ہوتا ہے کہ وہ پہلے یدین کو زمین پر رکھتا ہے تو صدرِ حدیث کا حاصل یہ نکلا کہ اس میں وضع الیدین قبل الرکبتین سے نہی ہے اور آخرِ حدیث میں اسی کا امر فرمایا ہے۔ چنانچہ فرمایا" ولیضع یدیہ قبل رکبتیہ" لہٰذا صدرِ حدیث اور عجزِ حدیث میں تعارض ہوا۔

جوابات اس اشکال کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں۔

(۱) بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ واقعی اونٹ بیٹھتے ہوئے پہلے یدین کو زمین پر رکھتا ہے لیکن اونٹ کے رکبتین ان کے یدین میں ہی ہوتے ہیں، تو اونٹ نے جب یدین کو پہلے رکھا تو گویا اس نے رکبتین سے آغاز کیا۔ اس طرح بروک جمل کا حاصل رکبتین سے آغاز کرنا ہی ہوا۔ اور بروکِ جمل سے نہی وضع الرکبتین قبل الیدین سے نہی ہوئی۔ اور آخرِ حدیث میں وضع الیدین قبل الرکبتین کا امر ہے۔ دونوں میں کوئی تعارض نہ رہا۔

(۲) صدرِ حدیث" لا یبرك كما یبرك البعیر" میں وضع الیدین قبل الرکبتین سے ہی ممانعت مقصود ہے اور یہ حصہ حدیثِ وائل رضؓ اور مذہبِ جمہور کے مطابق ہے۔ باقی رہا یہ اشکال حدیث کا آخری حصہ اس کے خلاف ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں راوی سے قلب ہوگیا ہے۔ یہ حدیث مقلوب ہے[۱]۔ اصل میں تھا" ولیضع رکبتیہ قبل یدیہ" — مگر یوں کہدیا گیا۔" ولیضع یدیہ قبل رکبتیہ"۔

باب التشہد

" تشہد" اس خاص ذکر کو کہتے ہیں جو نماز کے قعدتین کے اندر پڑھا جاتا ہے۔ اس کو تشہد اس لئے کہتے ہیں کہ یہ شہادتین پر مشتمل ہوتا ہے۔

تشہد کا حکم امام مالکؒ کے نزدیک نماز کے دونوں قعدوں میں تشہد پڑھنا سُنّت ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک پہلے قعدہ میں سُنّت ہے اور دوسرے میں واجب۔ امام احمدؒ کا ایک قول یہ ہے کہ دونوں قعدوں میں واجب ہے اور ایک قول یہ ہے کہ پہلے میں واجب اور دوسرے میں رکن ہے۔

حنفیہ کی ظاہر الروایۃ یہ ہے کہ دونوں میں واجب ہے ایک قول یہ بھی ہے کہ پہلے میں سُنّت ہے اور دوسرے میں واجب ہے[۲]۔ مذاہب کی روشنی میں اتنی بات سمجھ میں آگئی کہ اکثر ائمہ کے نزدیک دوسرے قعدہ میں تشہد پڑھنا زیادہ مؤکد ہے بہ نسبت پہلے کے۔

---

[۱] قلب کا قرینہ یہ ہے کہ حدیث ابی ھریرۃ رضی اللہ عنہ کی بعض روایات میں" ولیضع رکبتیہ قبل یدیہ" وارد ہوا کما مر عن الطحاوی۔ [۲] مذاہب کی تفصیل ملاحظہ ہو۔ اوجز المسالک ص ۱۲۴ ج ۲ التشہد فی الصلوٰۃ)

الفصل الاوّل۔

عن ابن عمرؓ ....اذا قعد فی التشہد وضع یدہ الیسریٰ الخ ص۸۴

تشہد میں اشارہ بالسبابہ کی بحث

ائمہ اربعہ کا اور جمہور سلف اور خلف کا اتفاق ہے کہ تشہد میں شہادت کے وقت مسبحہ سے اشارہ کرنا مسنون یا مندوب ہے۔ اشارہ کرنا احادیث صحیحہ کثیرہ سے ثابت ہے بعض متاخرین حنفیہ نے اشارہ کا انکار کیا ہے. خلاصہ کیدانیہ نماز کے مسائل کی ایک کتاب ہے۔ اس میں اشارہ کو حرام لکھا ہے۔ ملا علی قاری وغیرہ حضرات نے اس کی بڑے زور سے تردید کی ہے صحیح یہ ہے کہ حنفیہ کے ائمہ ثلاثہ یعنی امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد بھی اشارہ کے قائل ہیں۔ ——

—— امام محمد نے اپنے مؤطا ص۱۰۱ باب العبث بالحصیٰ فی الصلوٰۃ میں اشارہ کی حدیث نقل کرنے کے بعد فرمایا ہے. قال محمد وبصنیع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نأخذ وھو قول ابی حنیفۃ۔ اس میں تصریح کردی کہ ان کا اور امام صاحب کا مذہب اشارہ کی حدیثوں کے مطابق ہے یہ دونوں اس کے قائل ہیں بعض نے اس عبارت سے یہ سمجھ لیا ہے کہ انہوں نے اپنا اور امام صاحب کا نام لیا ہے. قاضی ابو یوسف کا ذکر نہیں فرمایا، وہ اشارے کے قائل نہیں ہوں گے۔ لیکن یہ فہم غلط ہے۔ امام محمد کی مؤطا میں عادت یہ ہے کہ وہ اپنا اور امام ابو حنیفہؒ کا قول ذکر کرتے ہیں امام ابو یوسف اس مسئلے میں ان کے ساتھ بھی ہوں تب بھی اس کتاب میں ان کے ذکر کا التزام نہیں کیا بہت سے مسائل ہیں جن میں یقیناً ابو یوسف ان کے ساتھ ہوتے ہیں لیکن اپنی عادت کے مطابق اس کتاب میں صرف نام ابو حنیفہؒ کا لیتے ہیں۔ ایسے ہی اس مسئلہ میں کیا ہے. محقق ابن ہمام نے فتح القدیر میں اور علامہ شمنیؒ نے شرح نقایہ میں امام ابو یوسف کے امالی کے حوالہ سے ان کا مسلک بھی یہی نقل کیا ہے کہ وہ اشارے کے قائل تھے۔ اب حنفیہ کے ائمہ ثلاثہ بھی باقی ائمہ ثلاثہ اور جمہور کی طرح اشارہ کے قائل ہیں. جب احادیث بھی اشارہ کے بارے میں کثرت سے ہیں اور تمام ائمہ بھی اس کے قائل ہیں تو اس کے انکار کی کوئی وجہ نہیں۔

جن حضرات نے اشارہ کا انکار کیا ہے ان میں سے اہم شخصیت مجدد الف ثانی رحمہ اللہ تعالیٰ کی ہے. آپ نے چند علمی قسم کے شبہات کی بناء پر اشارہ کا انکار کیا ہے۔ ان کا سب سے بڑا شبہ یہ ہے کہ اشارہ والی احادیث میں سخت اضطراب پایا جاتا ہے، اشارہ کی کیفیات احادیث میں مختلف وارد ہوئی ہیں کسی میں کوئی کیفیت کسی میں کوئی اس اضطراب کے ہوتے ہوئے ان احادیث پر کیسے عمل کیا جا سکتا ہے. محقق ابن الہمام نے کہا ہے کہ اشارہ کا انکار روایت اور درایت دونوں کے خلاف ہے۔ مجدد صاحب اس پر مؤاخذہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ قلتین کی حدیثوں کو تو آپ نے رد کر دیا اس وجہ سے کہ اس میں اضطراب تھا وہی اضطراب یہاں بھی موجود ہے پھر اس حدیث پر عمل کیسے کر گئے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث قلتین میں اضطراب سنداً بھی تھا متناً بھی اور معنیً بھی جبکہ اشارہ والی روایات

میں ایسا نہیں ہے۔ نیز وہاں ہم نے اضطراب کی وجہ سے حدیث قلتین کو حد حقیقی پر محمول کرنے سے انکار کیا تھا۔ کیونکہ حد حقیقی کے لئے ضروری ہے کہ وہ متعین اور غیر مبہم ہو۔ اس اضطراب کے ہوتے ہوئے تعین کیسے ہو سکتا ہے اس لئے اضطراب وہاں عمل سے مانع تھا۔ اشارہ والی روایات کا اضطراب عمل سے مانع نہیں ہے اس لئے کہ کسی کیفیت پر بھی عمل کر لیں جائز ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سب طریقے سے عمل کیا ہے۔ حدیث قلتین میں تو ایک ضابطہ بتانا مقصود ہے۔ نیز حدیث قلتین کو ضابطہ قرار دینے کے خلاف بہت سی احادیث اور دلائل قائم ہیں اشارہ کے خلاف کونسی دلیل ہے؟ اس لئے اشارہ کی حدیثوں کا اضطراب اور اختلاف ایسی چیز نہیں ہے جس کی وجہ سے اشارہ کا انکار کر دیا جائے۔ دیکھئے کہ افتتاح صلوۃ کے وقت رفع الیدین کے سب قائل ہیں۔ لیکن اس کی کیفیتیں حدیثوں میں مختلف ہیں کسی حدیث میں کندھوں تک اٹھانا آتا ہے اور کسی میں کان کی لو تک اور کسی میں فروع اذنین تک کیا اختلاف کیفیت کی وجہ سے آپ رفع کا انکار کر دیں گے۔ اسی طرح سے احادیث مشہورہ سے نماز کے قیام میں وضع الیدین ثابت ہے لیکن وضع الیدین کی کیفیتیں حدیث میں مختلف آئی ہیں وضع تحت السرہ بھی وضع تحت الصدر بھی وضع فوق الصدر بھی کیا اس اختلاف اور اضطراب کیفیات کی وجہ سے وضع کا انکار کیا گیا۔ بالکل اسی طرح سے اشارہ تشہد میں ثابت ہے لیکن کیفیتیں مختلف آئی ہیں اختلاف کیفیات وارد ہونے کی وجہ سے اشارہ کا انکار کر دینا مناسب نہیں۔ مجدد صاحب نے ایسے علمی شبہات کی بناء پر اشارہ کا انکار کر دیا اور انکے استدلال پر کچھ گفتگو بھی کر دی گئی ہے۔ مجدد صاحب کی علمی عظمت اور شخصیت کی رفعت سے کوئی آنکھ والا بھی منکر نہیں ہو سکتا۔ لیکن چونکہ احادیث کثیرہ میں اشارہ وارد ہے حنفیہ کے ائمہ ثلاثہ اس کے قائل ہیں اس لئے ہم انہی کے مطابق عمل کریں گے۔ مجدد صاحب کے بعض خلفاء نے اور ان کی اولاد میں سے بعض حضرات نے اشارہ کو ثابت کرنے کے لئے رسالے لکھے ہیں بڑی علمی شخصیات میں عام طور پر بعض تفردات ہو جاتے ہیں۔ ایسے موقعہ پر افراط تفریط کا خطرہ ہے۔ جمہور ارباب فتویٰ کی رائے چھوڑ کر ایسے تفرد کو لینا بھی مناسب نہیں اور ایسی متفرد شخصیت جن کی شخصیت کو سب ہی مانتے ہوں محض اس تفرد کی وجہ سے ان کے خلاف لب کشائی کرنا یا ان کی عظمت کی دل میں کمی آجانا اسکی بھی کوئی گنجائش نہیں۔

بعض متاخرین حنفیہ نے اشارہ کا انکار اس لئے کیا ہے کہ حنفیہ کی کتب ظاہر الروایۃ میں اس کا ذکر نہیں ہے۔ لیکن یہ وجہ انکار کی معقول نہیں اس لئے کہ ظاہر الروایۃ میں اشارہ سے سکوت تو ہے لیکن اشارہ کی نفی تو نہیں ہے۔ عدم ذکر اور چیز ہے اور ذکر عدم اور چیز ہے۔ عدم ذکر عدم کو مستلزم نہیں بالخصوص ظاہر الروایۃ میں سکوت کے بعد جب امام محمد کے مؤطا میں ابو یوسف کے امالی میں اور مذہب کی تمام معتبرات میں اس کے اثبات کی تصریح موجود ہے اس کے ہوتے ہوئے ظاہر الروایۃ کا سکوت اور ان میں اشارہ کا ذکر نہ ہونا یہ نفی اشارہ کی دلیل کیسے بن سکتا ہے۔

کیفیت اشارہ

اس تقریر سے اتنی بات تو ثابت ہو گئی کہ حنفیہ اور جمہور سلف و خلف اشارہ کے قائل ہیں۔ اشارہ کس طرح کرنا چاہیئے اس کے بارہ میں احادیث مختلف ہیں بعض سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ

4

انگلیوں کو قبض نہ کیا جائے پھیلا کر ہی رکھا جائے صرف شہادت کے وقت مسبحہ کے ساتھ اشارہ کیا جائے امام مالکؒ کا مختار یہی معلوم ہوتا ہے۔ بعض حدیثوں میں آتا ہے کہ دائیں ہاتھ کی انگلیوں کو قبض کیا جائے اس کی بھی کئی کیفیتیں آرہی ہیں ایک یہ کہ خنصر اور بنصر دونوں کو قبض کیا جائے وسطیٰ اور ابہام کا حلقہ بنایا جائے اور مسبّحہ کو کھلی رہنے دیا جائے موقعہ پر اس سے اشارہ کیا جائے۔ حنفیہ کے ہاں یہ صورت مختار ہے اور بعض حدیثوں سے معلوم ہوتا ہے کہ خنصر اور بنصر اور وسطیٰ تینوں کو قبض کرلیا جائے اور مسبّحہ کھلی رہے اس صورت میں انگوٹھا رکھنے کی دو شکلیں ہیں۔ ایک یہ کہ وسطیٰ کی جڑ کے پاس ہتھیلی کا جو بجلہ حصہ ہے انگوٹھا اس کے ساتھ ملا لیا جائے دوسری شکل یہ ہے کہ انگوٹھے کو وسطیٰ کے درمیانی عقد کے کنارے کے ساتھ ملا کر رکھا جائے یہ سب کیفیات جتنی حدیثوں سے ثابت ہیں سب کے نزدیک جائز ہیں سنّت سب سے ادا ہو جائے گی البتہ اولویۃ میں رائیں مختلف ہیں۔ اس میں بھی اختلاف ہوا ہے کہ انگلیوں کا قبض قعدے کے شروع سے ہی ہونا چاہیئے یا اشارہ کے وقت انگلیوں کو قبض کیا جائے دونوں گنجائشیں ہیں بہتر یہ معلوم ہوتا ہے کہ شروع قعدہ سے ہی قبض کرلیجائیں شہادت کے وقت انگلی سے اشارہ کرلیا جائے۔ اشارہ کے وقت قبض کرنا بھی ٹھیک ہے۔ انگلی کا اشارہ کیسے کرنا چاہیئے۔ کس وقت انگلی اٹھائی اور کب پست کی جائے اس میں بھی اقوال مختلف ہیں۔ حنفیہ کے ہاں راجح یہ ہے کہ لَا اِلٰہَ کی نفی کے وقت اشارہ کرے گویا انگلی بھی نفی میں شریک ہوگئی اور اِلَّا اللہ کے وقت پست کردے انگلی کا اشارہ قول کے مطابق ہوگیا اظہارِ توحید میں۔

اشارہ کرنے کی کیفیات مختلفہ احادیث سے ثابت ہیں اِن حدیثوں میں آسان تطبیق یہ ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیہِ وَسَلَّم نے مختلف موقعوں پر مختلف کیفیات کو اختیار فرمایا ہے۔ کبھی ایک کیفیت سے اشارہ کرلیا کبھی دوسری کیفیت سے کرلیا علیٰ ھٰذا القیاس۔ مقصد اختلافِ عمل میں یہ تھا کہ اِن سب صورتوں کا جواز معلوم ہو جائے اور امّت کے لئے وسعت پیدا ہو جائے۔ بہت سے اعمال آپ نے مختلف طریقے سے کئے ہیں جائز ہونا بتلانے کے لئے اور توسیع کے لئے اشارہ میں بھی ایسا ہی ہوگیا۔

وعن عبد الله بن مسعودؓ قال كنا اذا صلينا مع النبي صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وَسَلَّم قلنا السلام على الله قبل عباده الخ ص۸۵۔

التحيات لِلّٰهِ والصلوات والطيبات ان تین لفظوں کے معنیٰ میں اقوال مختلف ہیں۔ مشہور یہ ہے کہ تحیات سے مراد عبادات قولیہ ہیں۔ صلوات سے مراد عبادات بدنیہ ہیں اور طیبات سے مراد عبادات مالیہ ہیں۔ یعنی ہر نوعیت کی عبادت اللہ تعالیٰ کے لئے خاص ہے۔

السلام عليك أيها النبي اس پر اشکال ہو سکتا ہے کہ جب آپ صَلَّی اللہُ عَلَیہِ وَسَلَّم نمازی کے پاس موجود نہیں تو پھر أیها النبی کیوں کہا جاتا ہے۔

اس اشکال کے کئی جوابات دیئے گئے ہیں۔

(۱) یہ صیغۂ خطاب بطور حکایت کے ہے[۱]۔ شبِ معراج میں جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حق تعالیٰ کے دربار میں " التحیات للہ والصلوات والطیبات۔ کہہ کر تحفۂ توحید پیش کیا تو حق تعالیٰ کی طرف سے انعام ہوا " السلام علیک ایھا النبی" آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے صالحین کو بھی ساتھ شریک کرنے کے لئے فرمایا" السلام علینا وعلیٰ عباد اللہ الصالحین" اس تمام مکالمہ کے بعد آسمان کے فرشتوں نے کہا۔ أشھد أن لا إلٰہ إلا اللہ الخ"

اس تمام مکالمہ کو جو عابد و معبود اور طالب و مطلوب کے درمیان شبِ معراج میں ہوا' بعینہ امت کو تعلیم کی گئی۔ اس مکالمہ کی حکایت کرتے ہوئے اب انہی الفاظ کو پڑھا جاتا ہے۔

(۲) دراصل آپ نے یہ صیغہ صحابہؓ کو سکھلایا تھا جو آپ کے سامنے یہ کلمات پڑھنے والے تھے۔ پھر غائبین بھی بطور حکایت کے اسی صیغہ کے کہنے پر مامور ہوئے[۲]۔۔

(۳) نمازی کو اپنی نماز میں حق تعالیٰ کے دربار اور حریم میں حاضری کا موقع ملا جب کہ اس نے خلوص سے التحیات للہ والصلوات والطیبات پڑھا۔ اس کے بعد غور کرنے سے معلوم ہوا کہ اس حریم میں حاضری نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے طفیل سے ہوئی ہے جو کہ پہلے ہی اس حریم میں حاضر ہیں۔ اس لئے آپ کو اس حریم میں حاضر سمجھ کر یہ کہنے پر مجبور ہوا۔ السلام علیک ایھا النبی[۳]۔

فقہاء اور محدثین نے صیغۂ خطاب پر یہ مذکورہ اشکال اٹھا کر اس کی مختلف توجیہات کی ہیں۔ اس سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ سلف کے تمام طبقات فقہاء و محدثین اس بات پر متفق ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حاضر، ناظر نہیں ہیں۔ اگر سلف کا عقیدہ آپ کے حاضر، ناظر ہونے کا ہوتا تو اس صیغۂ خطاب کو اپنے ظاہر پر رکھنے میں کوئی مضائقہ نہیں تھا اور نہ ہی ان توجیہات کی ضرورت تھی۔

کلماتِ تشہد

تشہد میں کونسے الفاظ پڑھنے چاہئیں اس میں مختلف صحابہؓ مختلف الفاظ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کر رہے ہیں۔ تشہد کے بارہ میں دس روایات مشہور ہیں۔ اُن میں سے ائمہ اربعہ کے مختار تین تشہد ہیں ۱۔ تشہد ابن مسعود، ۲۔ تشہد ابن عباس، ۳۔ تشہد عمر۔ اس میں سب ائمہ کا اتفاق ہے کہ جتنی قسم کے تشہد حدیثوں میں آرہے ہیں ان میں سے ہر ایک کا پڑھنا جائز ہے۔ جواز میں کوئی اختلاف نہیں۔ البتہ اختیار میں اختلاف ہے۔ کسی نے کسی کو ترجیح دیدی کسی نے کسی کو حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک حدیث میں آنیوالے مختلف تشہدات میں سے تشہد ابن مسعود مختار ہے جس کی تخریج امام ترمذی نے بھی کی ہے۔ امام شافعی کے نزدیک تشہد

---

[۱] اشعۃ اللمعات ص۴۰۱ ج ۱۔ [۲] عمدۃ القاری ص۱۱۱ ج ۶۔ [۳] ایضاً۔

ابن عباس مختار ہے۔ امام مالک کے نزدیک تشہد عمرؓ مختار ہے۔ مؤطا میں انہوں نے اس کی تخریج کی ہے

وجوہِ ترجیح تشہد ابن مسعودؓ

حنفیہ نے عبداللہ بن مسعودؓ والے تشہد کو ترجیح دی ہے۔ وجوہ ترجیح بہت سے ہیں جن میں سے کچھ وجوہ ترجیح حسب ذیل ہیں۔ (۱) یہ تشہد ایسا ہے کہ اس کی تخریج پر ائمہ ستہ لفظاً و معنیً متفق ہیں۔

(۲) امام ترمذی کا اعتراف ہے کہ تشہد کے بارہ میں جتنی حدیثیں ہیں اُن سب سے اصح ابن مسعود کی حدیث ہے۔

(۳) یہ تشہد ایسا ہے کہ سب کتابوں میں ایک ہی لفظوں سے نقل کیا گیا ہے۔ ناقلین کا اس کے لفظوں میں کہیں اختلاف نہیں ہوا (۴) امام ترمذی کی نقل کے مطابق جمہور صحابہؓ اور تابعین کا عمل اس کے مطابق ہے۔

(۵) حضرت ابوبکر صدیقؓ نے لوگوں کی تعلیم کیلئے یہ تشہد ممبر پر چڑھ کر سنایا ہے۔

(۶) اس میں دو واو ہیں جن سے یہ اللہ کی حمد کے جُدا جُدا جملے بن جاتے ہیں۔

(۷) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عبداللہ بن مسعودؓ کو اس کی تعلیم بڑی اہمیت سے دی ہے۔ ان کا ہاتھ اپنے ہاتھ میں لے کر ایک ایک کلمہ کر کے انکو سکھایا ہے۔

(۸) عبداللہ بن مسعودؓ کو حکم کیا ہے کہ اس کی تعلیم آگے کرنا چنانچہ انہوں نے اسی طرح سے آگے تعلیم دی ہے یہ حدیث مسلسل بأخذ الید ہے۔ امام صاحب کو ان کے استاذ حماد نے ان کا ہاتھ پکڑ کر اس کی تعلیم دی ہے۔ اور حماد کو اُن کے استاذ ابراہیم نخعی نے ان کا ہاتھ پکڑ کر اس کی تعلیم دی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک یوں ہی اس کی تعلیم کا سلسلہ پہنچا ہے۔

(۹) بعض روایتوں میں اس سے پہلے قُل کا لفظ ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن مسعودؓ کو امر فرمایا کہ یہ پڑھو امر وجوب کے لئے ہوتا ہے کم ازکم استحباب کے لئے تو ہوگا ہی اس سے بھی اس کی اہمیت سمجھ میں آتی ہے۔

الفصل الثاني :- عن وائل بن حجر .... ثم جلس فافترش .... الى .... فرأيته يحركها يدعو بها۔ صـ۸۵

تحریکِ سبابہ کی بحث

تشہد میں " اشہد ان لا الٰہ الا اللہ " پر اشارہ کی بحث گذر چکی ہے۔ بوقت اشارہ نفی پر انگشت شہادت کو اٹھانے اور اثبات پر پست کرنے کی حرکت تو بالاتفاق مسنون ہے۔ اس کے بعد بھی اس انگلی کو حرکت دیتے رہنا چاہیئے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے امام مالکؒ اس کے بعد بھی انگلی کی تحریک کو سُنّت سمجھتے ہیں اور ان کا استدلال حضرت وائل بن حجرؓ کی زیر بحث حدیث سے ہے۔ جس کے آخر میں ہے۔ " فرأيته يحركها يدعو بها " لیکن حنفیہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ انگلی کی تحریک مسنون نہیں ہے[1]

---

[1] مذاہب از معارف السنن صـ۱۰۵ ج ۳

جمہور کی دلیل زیر بحث حدیث کے بعد حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کی حدیث ہے جس میں ہے۔ " ولا یحرکہا "

روایتین میں تطبیق حنفیہ کے مذہب پر دونوں روایتوں میں تطبیق اس طرح ہے کہ جس حدیث میں تحریک کا اثبات ہے وہاں اشارہ کرنے کے لئے اٹھانے اور پست کرنے کی حرکت مقصود ہے اور جس حدیث میں تحریک کی نفی ہے وہاں اس اشارہ والی حرکت کے علاوہ مزید حرکت کی نفی کرنا مقصود ہے لہٰذا دونوں روایتوں میں کوئی تعارض نہ رہا۔

امام بیہقیؒ حدیثِ وائل کی تخریج کرنے کے بعد فرماتے ہیں۔ فیحتمل ان یکون المراد بالتحریک الاشارۃ بہا لا تکریر تحریکہا فیکون موافقاً لروایۃ ابن الزبیر[1]

باب الصلوٰۃ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وفضلہا

لفظِ صلوٰۃ عربی زبان میں کئی معانی کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ مثلاً رحمت۔ دعاء، مدح وثناء۔ صلوٰۃ کی نسبت حق تعالیٰ کی طرف ہو تو اس سے مراد رحمت نازل کرنا ہوتا ہے۔ فرشتوں کی صلوٰۃ آپ کے لئے رحمت کی دُعاء کرنا ہے اور بندوں کی طرف سے صلوٰۃ کا مفہوم دعاء اور مدح وثنا کا مجموعہ ہے۔

تشہد کے بعد دُرود شریف کا حکم قعدۂ اخیرہ میں تشہد کے بعد درود شریف پڑھنے کا کیا حکم ہے؟ اس میں ائمہ کا اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور اکثر اہل علم کا مذہب یہ ہے کہ قعدۂ اخیرہ میں تشہد کے بعد درود شریف پڑھنا سُنّتِ مؤکدہ ہے، واجب نہیں۔ امام شافعیؒ کا مذہب اور امام احمدؒ کا قول مشہور یہ ہے کہ قعدۂ اخیرہ میں تشہد کے بعد درود شریف پڑھنا واجب ہے۔ امام احمدؒ سے ایک روایت عدمِ وجوب کی بھی ہے[2]

دلائل حنفیہ اور اکثر اہل علم کی دلیل حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث ہے جس میں ہے۔ " اذا قلت ھٰذا أو فعلت ھٰذا فقد تمت صلوٰتک[3] " اس میں تشہد پڑھ لینے یا بقدرِ تشہد قعدہ کر

---

[1] السنن الکبریٰ للبیہقی ص۱۳۲ ج ۲۔ [2] مذاہب دیکھئے۔ المغنی لابن قدامۃ ص۵۴۱ ج ۱۔
[3] اس مضمون کی حدیث ملاحظہ ہو۔ سنن ابی داؤد ص۱۳۹ ج ۱۔ و۔ السنن الکبریٰ للبیہقی ص۱۷۲ ج ۲ مع الجوہر النقی بذیلہ (باب تحلیل الصلاۃ بالتسلیم) ونصب الرایہ ص۴۲۴ ج ۱ وجامع ترمذی ص۶۶ ج ۱۔

لینے پر نماز مکمل ہونے کا حکم لگایا گیا ہے، صلوٰۃ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شرط نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ درود شریف واجب نہیں۔ البتہ دوسرے دلائل جن سے دوسرے آئمہ نے استدلال کیا ہے، کی بنیاد پر سنتِ مؤکدہ ہونا ثابت ہوتا ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال تین قسم کی نصوص سے ہے۔

(۱) بعض نے آیت قرآنی "یاایھا الذین آمنوا صلوا علیہ" سے استدلال کیا ہے۔ اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود شریف بھیجنے کا امر فرمایا ہے۔ اور مطلق امر وجوب کا مقتضی ہے۔

(۲) سنن ابن ماجہ میں حدیث ہے جس میں یہ لفظ بھی ہیں لاصلوٰۃ لمن لم یصل علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم [۱]

(۳) وہ روایات جن میں تشہد کے بعد درود شریف کے پڑھنے کا ذکر ہے۔ مثلاً بعض روایات میں ہے "ثم لیصل علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثم لیدع بعد الثناء" [۲] اور بعض روایات میں ہے "اذا تشہد احدکم فی الصلاۃ فلیقل اللھم صل علی محمد الخ" اس قسم کی روایات کو وجوب پر محمول کر کے ان سے استدلال کیا گیا ہے۔

جوابات ادلۂ خصوم

(۱) قرآن پاک کی مذکورہ بالا آیت سے اس مسئلہ میں استدلال درست نہیں۔ ایک تو اس لئے کہ اس آیت میں مطلقاً درود شریف کا امر ہے۔ نماز کی تعیین نہیں۔ لہٰذا حالتِ صلوٰۃ پر اس کو محمول کرنا بلا دلیل اور بغیر کسی قرینہ کے ہے۔ دوسرے یہ کہ یہاں مطلق امر کا صیغہ ہے۔ اور مطلق امر تکرار کا مقتضی نہیں ہوتا۔ بلکہ مطلق امر صرف ایک بار عمل کرنے کا مقتضی ہوتا ہے۔ ایک سے زیادہ کا وجوب ثابت ہونے کے لئے مزید دلیل کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس اصول کا تقاضا بھی یہی ہے کہ اس آیت سے تشہد کے بعد درود شریف کا وجوب معلوم نہیں ہوتا۔ زیادہ سے زیادہ زندگی میں ایک بار پڑھنے کا وجوب معلوم ہوتا ہے۔ اور اس پر بحث عنقریب آرہی ہے۔ بہرحال یہاں صرف اتنا بتانا مقصود ہے کہ نماز میں تشہد کے بعد درود شریف کا وجوب اس آیت سے ثابت نہیں ہوتا۔

(۲) دوسرے نمبر پر ذکر کردہ ابن ماجہ کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ "لاصلوٰۃ لمن لم یصل الخ" میں صحتِ صلوٰۃ کی نفی مقصود نہیں۔ بلکہ کمالِ صلوٰۃ کی نفی مقصود ہے۔ یہ بات پہلے کئی بار واضح کی جا چکی ہے کہ احادیث میں لائے نفی جنس ہمیشہ نفسِ شئی کی نفی

---

[۱] سنن ابن ماجہ ص ۳۳ (باب التسمیۃ فی الوضوء) وانظر الکلام علیہ فی "نصب الرایۃ" ص ۴۲۶ ج ۱۔
[۲] مستدرک حاکم ص ۲۳ ج ۱ و ص ۲۶۸ ج ۱۔

کے لئے نہیں ہوتا بلکہ بہت سی حدیثوں میں کمال شئ کی نفی مقصود ہوتی ہے۔ مثلاً " لا ایمان لمن لا امانۃ لہ " میں مقصود نفس ایمان کی نفی کرنا نہیں ظاہر ہے کہ کسی کے بد دیانت ہوجانے سے اس کا ایمان ختم نہیں ہوتا۔ بلکہ اس حدیث میں بتانا یہ ہے کہ امانت نہونے سے گو ایمان ختم نہیں ہوتا مگر ناقص ہوجاتا ہے۔ ایسے ہی ایک حدیث میں ہے۔ " لا صلوٰۃ لجار المسجد الا فی المسجد "۔ ظاہر ہے کہ مسجد کا ہمسایہ اگر گھر میں اکیلا نماز پڑھ لے اس کی نماز ہوجائے گی۔ تو اس میں صحتِ صلوٰۃ کی نفی مقصود نہیں کہ مسجد کے پڑوسی کی نماز گھر میں ہوتی ہی نہیں۔ بلکہ کمالِ صلوٰۃ کی نفی مقصود ہے کہ گھر میں اس کی نماز کامل نہیں ناقص ہے۔

بالکل اسی طرح اس حدیث میں درود شریف نہ پڑھنے والے کی نماز کی صحت کی نفی نہیں بلکہ کمالِ صلوٰۃ کی نفی مقصود ہے کہ درود شریف نہ پڑھنے سے نماز ناقص رہ جاتی ہے اور اس کے ہم بھی قائل ہیں۔ ہمارے ہاں قعدہ اخیرہ میں درود شریف سُنّتِ مؤکدہ ہے اور سُنّتِ مؤکدہ کے چھوڑ دینے سے نماز ادا ہوجاتی ہے لیکن ناقص۔

اس حدیث میں نفی کمال مُراد ہونے کا قرینہ خود اسی حدیث میں موجود ہے۔ اسی حدیث کے آخر میں ہے۔ " ولا صلوٰۃ لمن لم یحب الانصار[1] " اس میں سب کا اتفاق ہے کہ یہاں نفی صحت صلوٰۃ کی نہیں بلکہ کمالِ صلوٰۃ کی ہے۔ جیسے حدیث کے اس جملہ میں بالاتفاق کمال صلوٰۃ کی نفی مقصود ہے ایسے ہی پہلے جملہ میں بھی یہی مراد ہوگا۔

(۳) تیسری قسم کی احادیث کا جواب یہ ہے کہ ان میں درود شریف کے وجوب کی دلیل نہیں ہے۔ ان میں تو تشہد کے بعد درود شریف کی ترغیب ہے جس سے وجوب معلوم نہیں ہوتا۔ جیسے تشہد کے بعد درود شریف پڑھنے کا امر احادیث میں ہے۔ اسی طرح درود کے بعد دُعاء اور استعاذہ کا بھی احادیث میں امر وارد ہوا ہے۔ اور دونوں جگہ تعبیرات بھی ایک طرح کی ہیں جب دُعاء اور استعاذہ کے وجوب کے وہ حضرات بھی قائل نہیں۔ تو یہاں ان احادیث سے درود شریف کے وجوب پر استدلال کیسے صحیح ہوسکتا ہے[2]۔

عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما من احد یسلم علیّ الا رد اللہ علیّ روحی الخ

اس حدیث پر ایک مشہور اشکال ہے وہ یہ کہ اس حدیث میں ہے کہ جب کوئی شخص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر (قبر شریف کے پاس) درود شریف پڑھتا ہے تو حق تعالیٰ آپ کی رُوحِ مُبارکہ آپ کے جسدِ اطہر کی طرف لوٹا دیتے

---

[1] سنن ابن ماجہ صـ۳۳ و مستدرک حاکم صـ۲۶۹ ج ۱۔

[2] دیکھئے المغنی لابن قدامہ صـ۵۴۲ ج ۱۔

ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ سلام پیش کرنے سے پہلے آپ کی رُوح مقدسہ کا آپ کے جسدِ اطہر کے ساتھ تعلق نہیں ہوتا۔ حالانکہ اہل السنت والجماعت کتاب و سُنت کے دلائل کی روشنی میں رُوحِ مُبارکہ کے جسدِ اطہر کے ساتھ دائمی تعلق کے قائل ہیں۔ کما سیأتی شارحین حدیث نے اس اشکال کے مختلف جواب دیئے ہیں۔

حافظ جلال الدین سیوطیؒ نے اس اشکال کے پندرہ جواب دیئے ہیں۔ یہاں بطور نمونہ چند اہم جوابات ذکر کرنے پر اکتفاء کیا جاتا ہے۔

(۱) آپ کی روحِ مبارکہ ہر وقت ملأ اعلیٰ میں تجلیات الٰہیہ کے مشاہدہ میں مشغول رہتی ہے۔ آپ مکمل طور پر اسی طرف متوجہ ہوتے ہیں لیکن جب کوئی اُمتی آپ کی قبرِ مُبارک کے پاس صلوٰۃ وسلام عرض کرتا ہے تو حق تعالیٰ آپ کی توجہ اس طرف مبذول کرا دیتے ہیں۔ آپ یہ سلام سن کر اس کا جواب عنایت فرماتے ہیں[1]۔

تو گویا ردِ روح سے مراد روح کو ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف متوجہ کر دینا ہے۔ پہلے حالت مشاہدہ الٰہیہ میں ہوتی ہے۔ پھر اس کی کچھ توجہ مسلّم و مصلّی کی طرف بھی پھیر دی جاتی ہے۔

(۲) روح سے مراد نطق ہے۔ یعنی جس وقت کوئی بندہ سلام عرض کرتا ہے تو حق تعالیٰ قوت گویائی عطا فرماتے ہیں۔ اور میں سلام کا جواب دیتا ہوں[2]۔

(۳) امام بیہقیؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ إلا رد الله علی روحی کا مطلب ہے۔ إلا وقد رد الله الخ[3] حافظؒ نے بھی فتح الباری میں اسی سے ملتا جلتا ایک جواب دیا ہے۔ حافظ کے الفاظ یہ ہیں۔ ان رد روحه كانت سابقة عقب دفنه لا انها تعاد ثم تنزع ثم تعاد[4] دونوں تقریروں کا حاصل یہی ہے۔ کہ روح عرض سلام سے پہلے لوٹائی ہوئی ہوتی ہے۔ امام بیہقی اور حافظؒ کے اسی جواب کو حافظ سیوطیؒ نے ذرا کھول کر بیان کیا ہے۔

حافظ جلال الدین سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ یہاں "رد الله علی روحی" جملہ حال واقع ہو رہا ہے۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ جب جملہ حالیہ فعل ماضی سے شروع ہو رہا ہو۔ تو اس سے پہلے قد مقدر ہوتا ہے۔ جیسے قرآن کریم میں ہے

---

[1] دیکھئے مرقات ص ۱۴۱ ج ۲، نسیم الریاض ص ۴۹۹ ج ۳ فتح الباری ۴۸۸ ج ۶۔

[2] فتح الباری ص ۴۸۸ ج ۶، مرقات ص ۱۴۱ ج ۲

[3] شفاء السقام ص ۵۱

[4] فتح الباری ص ۴۸۸ ج ۶

اوجاؤکم حصرت صدو رهم أی وقد حصرت صدورهم. اسی طرح یہاں بھی جملہ حالیہ فعل ماضی سے شروع ہو رہا ہے اس لئے یہاں بھی قد مقدر ہو گا "قد رد الله" اور حتی ارد الخ میں حتی غایت کے لئے نہیں بلکہ مطلق عطف کے لئے ہے تقدیر عبارت یہ ہوگی مامن احد یسلم علی إلا وقد رد الله علی روحی و أرد علیہ السلام[1] یعنی جب بھی کوئی شخص مجھ کو سلام پیش کرتا ہے تو حق تعالیٰ میری روح کا میرے جسد کے ساتھ پہلے ہی تعلق قائم فرما چکے ہوتے ہیں اور میں اس سلام کا جواب دیتا ہوں[2]۔ حدیث میں یہ بیان کرنا مقصود نہیں کہ جس وقت کوئی سلام پیش کرتا ہے تو اس وقت روح مبارکہ کو لوٹایا جاتا ہے۔ بلکہ مقصد یہ بتانا ہے کہ روح سلام کرنے سے پہلے ہی لوٹائی ہوئی ہوتی ہے۔ سلام کے وقت ردِ روح کی ضرورت نہیں ہوتی[3]۔

ان سب تقریرات سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ یہ سب حضرات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر شریف میں حیات مستمرہ پر متفق ہیں اور اس کے خلاف کا کسی حدیث سے ایہام بھی ہوتا ہو تو اس کی توجیہات کرنے پر تلے ہوئے ہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاۃ مستمرۃ فی القبر کے دلائل ان حضرات کے ہاں اتنے ٹھوس اور مضبوط ہیں کہ کسی بھی اشکال کی وجہ سے وہ حضرات اسمیں ترمیم کیلئے تیار نہیں۔

عن ابی هریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم من صلی علی عند قبری سمعتہ ومن صلی علی نائیا ابلغتہ ص۸۷ اس حدیث کا حاصل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ

---

[1] دیکھئے التعلیق المحمود حاشیہ سنن ابی داؤد ص ۲۷۹ ج ۱۔

[2] سیوطیؒ کی اس تقریر میں حتی کو واو عاطفہ کے معنی میں قرار دیا گیا ہے۔ امام بیہقی اور حافظ کی عبارت میں اس طرف کوئی اشارہ نہیں ہے۔ سیوطیؒ کی توجیہ پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ حتی اگر مطلق عطف کے لئے ہو تو صحیح قول کے مطابق اس کا استعمال عطف الجملہ علی الجملہ کے لئے نہیں ہو سکتا ــــ اگرچہ بعض حضرات کے نزدیک یہ بھی جائز ہے ــــ (کما ذکرہ ابن ہشام فی المغنی ص ۱۳۶ ج ۱)۔ لیکن حدیث کا مطلب حتی کو بمعنی واو قرار دیئے بغیر بھی درست بن جاتا ہے اس طرح سے کہ حتی کو سببیہ قرار دیا جائے یعنی یہ کہا جائے کہ حتی یہ بتانے کے لئے آیا ہے کہ اس کا مابعد اس کے ماقبل سے مسبب ہے۔ اب حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ جب بھی کوئی شخص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجتا ہے تو حق تعالیٰ نے آپ کی روح مبارکہ پہلے لوٹائی ہوئی ہوتی ہے اور پہلے سے اس ردِ روح کے نتیجہ میں سلام کا جواب عنایت فرماتے ہیں۔

وسلم نے ارشاد فرمایا جو شخص میری قبر کے پاس آکر درود شریف پڑھتا ہے تو میں خود اسے سن لیتا ہوں اور جو شخص میری قبر سے دور کسی جگہ درود شریف پڑھتا ہے تو وہ درود مجھ تک پہنچا دیا جاتا ہے۔ دور سے یہ درود آپ تک کس طرح پہنچایا جاتا ہے اس کی وضاحت بھی خود حدیث ہی میں موجود ہے۔ فصل ثانی میں حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث گذر چکی ہے ان للہ ملائکۃ سیاحین فی الارض یبلغونی من امتی السلام حق تعالیٰ نے کچھ فرشتے ایسے مقرر کر رکھے ہیں جو زمین پر گشت کرتے رہتے ہیں اور جہاں کوئی امتی آپ پر سلام بھیجتا ہے تو یہ فرشتے وہ سلام نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچا دیتے ہیں۔

مسئلہ حیات النبی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا سماعِ سلام عند القبر

اس حدیث میں یہ بھی فرمایا گیا ہے کہ اگر کوئی شخص نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک کے پاس کھڑا ہو کر آپ پر درود وسلام پیش کرے تو آپ یہ سلام خود بلا واسطہ سن لیتے ہیں۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث کی وضاحت کی تکمیل کی غرض سے اس موقعہ پر اس مسئلہ کی مناسب وضاحت کر دی جائے کہ کیا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی قبر مبارک میں زندہ ہیں اور کیا آپ قبر شریف کے پاس کھڑے ہو کر پیش کیا جانے والا صلوٰۃ وسلام خود سُن لیتے ہیں؟ یہ مسئلہ آج کل گرما گرم مباحثوں اور مناظروں کا موضوع بنا ہوا ہے۔ ہم یہاں ہر قسم کی افراط و تفریط اور گروہ بندیوں سے آزاد ہو کر وہ مسلکِ اعتدال مع مختصر دلائل پیش کرنے پر اکتفاء کریں گے جو کتاب و سُنّت کی نصوص سے بلا تکلف سمجھ میں آ رہا ہے اور جس کو فرقۂ ناجیہ اہل السنّت والجماعت اور اس دور میں ان کے بہترین ترجمان اکابر علماء دیوبند نے اپنایا ہے۔

مشکوٰۃ شریف اور دورۂ حدیث کی کتابوں کی تدریس میں ہمارا یہ طرزِ عمل چلا آ رہا ہے کہ حدیث سے متعلقہ مباحث کو قدرے تفصیل کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے اور اگر وہ مسئلہ اختلافی ہو تو پوری فراخدلی کے ساتھ جانبین کے دلائل بیان کر کے جو موقف ہمارے نزدیک راجح ہوتا ہے اس کی وجوہ ترجیح بیان کر دی جاتی ہیں یہاں اس بحث کو چھیڑنے کا مقصد بھی اسی طریقہ کو باقی رکھنا ہے۔ اس لئے اس مسئلہ میں اندازِ بیان بھی حسب سابق الیسار رکھنے کی کوشش کی جائے گی جو علمی حلقوں اور دینی درسگاہوں کی شان کے لائق ہو۔

اہل السنّت والجماعت کا موقف

اس سلسلہ میں اہل السنّت والجماعت کا موقف مندرجہ ذیل ہے۔ (سہولتِ فہم وضبط کے لئے یہ موقف شق وار پیش کیا جاتا ہے۔)

(۱) قرآن کریم کی نصوص قطعیہ کی روشنی میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور تمام انبیاء کرام علیہم السلام پر ایک مرتبہ موت کا ورود یقینی ہے اور اس کا منکر کافر ہے۔ (قال اللہ تعالیٰ: کل نفس ذائقۃ الموت وقال تعالیٰ: انک میت وانہم میتون)

(ب) احادیث صحیحہ اور اجماع امت سے یہ بات بھی ثابت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ یہ وعدہ قرآنی پورا ہو چکا ہے اور آپ کی وفات ہو چکی ہے۔

(ج) وفات کے بعد آپ کے اس جسد عنصری کے ساتھ جو مدینہ منورہ قبر شریف میں دفن کیا گیا ہے اور جس جسم کے ساتھ آپ اس دنیا میں تشریف فرما تھے آپ کی روح مبارکہ کو ایسا تعلق ضرور حاصل ہے جس کی وجہ سے آپ کے روضۂ اطہر کے پاس پڑھا جانے والا صلوٰۃ وسلام آپ بلا واسطہ خود سن لیتے ہیں۔

چند وضاحتیں

اہل السنت والجماعت کے اس موقف کو اچھی طرح سمجھنے اور مختلف قسم کی غلط فہمیوں سے بچنے کے لئے مندرجہ ذیل وضاحتیں ذہن میں رکھنا ضروری ہیں۔

(۱) قبر شریف میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی روح مبارکہ کے جسد عنصری کے ساتھ تعلق کی وجہ سے آپ کو جو خاص نوعیت کی حیات حاصل ہے اس کے مختلف عنوان ہیں۔ کبھی اس کو حیاۃ دنیویہ کہدیا جاتا ہے بایں معنی کہ روح کا تعلق اسی جسد عنصری کے ساتھ ہے جس کے ساتھ آپ اس دنیا میں تشریف فرما تھے۔ اور اس زندگی کے بعض آثار بعض دنیوی احکام میں بھی ظاہر ہو جاتے ہیں جیسے آپ کی ازواج مطہرات کے ساتھ کسی اور کا نکاح حلال نہ ہونا آپ کی وراثت کا تقسیم نہ ہونا۔

اکابر کی کلام میں اسی حیات کو بعض اوقات حیات برزخیہ کہدیا گیا ہے۔ اکابر کی کلام میں یہ عنوان باعتبار ظرفیت اختیار کیا گیا ہے۔ مطلب یہ کہ یہ حیاۃ آپ کو عالم دنیا سے عالم برزخ کی طرف منتقل ہونے کے بعد حاصل ہوئی ہے۔ چنانچہ اس کی وضاحت المہند علی المفند کی عبارت میں آئے گی۔

(۲) نصوص قرآنیہ سے یہ بات تو ثابت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر کبھی نہ کبھی موت کا ورود ہونا ہے اور احادیث و اجماع سے ثابت ہے کہ آپ پر موت کا ورود ہو چکا ہے۔ آپ پر وارد ہونے والی اس موت کی نوعیت کیا تھی آیا وہ عام انسانوں کی موت کی طرح تھی یا اس سے الگ نوعیت کی اس کے متعلق کتاب و سنت میں کوئی قطعی بات موجود نہیں ہے۔ اس لئے اتنی بات پر اعتقاد رکھنا تو ہر مسلمان کے لئے ضروری ہے کہ آپ پر موت کا ورود ہوا ہے۔ لیکن اس کی نوعیت کے بارے میں ایک سے زائد رائیں ہو سکتی ہیں۔
اگر کسی کی یہ رائے ہے کہ آپ پر جس موت کا ورود ہوا ہے۔ وہ عام موت کی طرح بمعنی اخراج الروح عن البدن تھی تو اس میں بھی کوئی حرج کی بات نہیں اور اگر کسی نے اپنے وجدان و ذوق اور قرائن و شواہد کی بنا پر یہ کہا ہے

کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر جس موت کا ورود ہوا ہے اس کی نوعیت عام لوگوں کی موت سے مختلف تھی تو اس نظریہ کو کتاب وسنت کی نصوص کے خلاف قرار دینا بھی درست نہیں۔ چنانچہ بعض علماء کی یہی رائے ہوئی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر جس موت کا ورود ہوا ہے اس کی نوعیت عام لوگوں کی موت سے الگ تھی ان حضرات میں سے اہم شخصیت حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی قدس سرہ ہیں۔ آپ نے موت انبیاء کرام علیہم السلام کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ ان حضرات کی روح مبارکہ موت کے وقت جسم سے نکلتی نہیں بلکہ پورے جسم سے سمٹ کر دل میں مرکوز ہو جاتی ہے۔ اور اس طرح سے روح کا بدن میں تصرف ختم ہو جاتا ہے[1]۔ لیکن حضرت نانوتویؒ نے خود تصریح فرما دی ہے کہ موتِ انبیاء کی اس خاص تفسیر پر یقین رکھنا ضروری نہیں چنانچہ اس موضوع پر اپنی دقیق علمی بے نظیر کتاب "آبِ حیات" میں فرماتے ہیں: "ہاں اتنا عرض کئے دیتا ہوں کہ گو عقیدہ تو یہی ہے۔ اور میں جانتا ہوں انشاء اللہ ایسا ہی رہے گا۔ مگر اس عقیدہ کو عقائد ضروریہ میں سے نہیں سمجھتا نہ تعلیم ایسی باتوں کی کرتا ہوں نہ منکروں سے دست و گریبان ہوں[2]۔"

البتہ انبیاء علیہم السلام کے بارہ میں نفسِ موت کا اعتقاد رکھنا حضرت نانوتویؒ کے ہاں بھی ضروری ہے چنانچہ فرماتے ہیں: "بر حسب ہدایت "کل نفس ذائقة الموت" اور "انك ميت وانهم ميتون" تمام انبیاء کرام علیہم السلام خاص کر حضرت سرورِ انام صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت موت کا اعتقاد بھی ضرور ہے[3]۔"

حاصل یہ کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کا اعتقاد رکھنا تو ضروری ہے لیکن اس کی خاص نوعیت پر جزم اور یقین ضروری نہیں۔ یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ حضرت نانوتوی قدس سرہ نے موتِ انبیاء علیہم السلام کا جو مطلب بیان کیا ہے۔ انبیاء کرام کی حیات فی القبر کا اثبات اس مطلب پر موقوف نہیں ہے۔ اگر اس خاص تفسیر کو تسلیم نہ بھی کیا جائے تب بھی دلائل سے انبیاء کرام علیہم السلام کی حیات فی القبر ثابت ہے۔

(۳) اس بات پر تو اہل السنت والجماعت متفق ہیں کہ انبیاء کرام علیہم السلام کی ارواح مبارکہ کا ان کے اجساد کے ساتھ کم از کم اتنا تعلق ضرور ہوتا ہے جس سے قبر کے پاس پیش کیا جانے والا سلام سن کر اس کا جواب دے سکیں لیکن اس تعلق کی نوعیت کیا ہوتی ہے؟ آیا ارواح مکمل طور پر اجساد میں آجاتی ہیں یا ان ارواح مقدسہ کا مستقر تو کہیں اور ہوتا ہے۔ اور وہاں سے ارواح کا اجساد کے ساتھ قوی قسم کا تعلق ہوتا ہے۔ اس میں آراء مختلف ہو سکتی ہیں ——

—— لیکن اسوقت زیر بحث اس تعلق کی یہ تفصیلات نہیں ہیں بلکہ یہاں صرف اہل السنت والجماعت کے موقف کے قدر مشترک حصہ کا اثبات مقصود ہے۔

---

[1] تفصیل دیکھئے سیرۃ المصطفیٰ ص ۲۶۳ تا ۲۷۶ ج ۳ [2] لطائف قاسمیہ ص۵ (از تسکین الصدور)

[3] لطائف قاسمی ص ۴ از تسکین الصدور ص ۱۰۵ طبع اول۔

(۴) اہل السنت والجماعت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے جس حیات فی القبر کو ثابت کرتے ہیں یہ وہ حیات بسیطہ نہیں جو کائنات کی ہر ہر چیز کو حاصل ہے۔ لقولہ تعالیٰ وان من شیء الا یسبح بحمدہ ولکن لا تفقھون تسبیحھم۔ بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حیات فی القبر روح کے جسد عنصری کے ساتھ تعلق کی وجہ سے ہے اس لئے کہ اہل السنت والجماعت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے عند القبر صلوٰۃ وسلام کا سماع اور سلام کا جواب دینا بھی ثابت کرتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ سننے اور جواب دینے کے لئے حیات بسیطہ کافی نہیں بلکہ اس کے لئے تعلق روح کی ضرورت ہے۔ اگر حیات بسیطہ ہی سماع سلام و جواب کیلئے کافی ہوتی تو اہل حق میں عام مردوں کے سماع کے بارے میں کبھی اختلاف نہ ہوتا کیونکہ حیات بسیطہ تو عام مردوں کے اجساد کو بھی حاصل ہے۔ بلکہ جمہور اہل السنت کے نزدیک ان کی ارواح کو ان کے ساتھ تعلق بھی ہے اس کے باوجود عام موتی کے سماع میں اختلاف ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ سماع کیلئے حیات بسیطہ کافی نہیں بلکہ منکرین سماع موتی کے نزدیک تو عام نوعیت کا تعلق روح بالبدن بھی سماع کیلئے کافی نہیں بلکہ اس کے لئے قوی تعلق کی ضرورت ہے۔ نیز عام عادت میں بھی سماع سلام ورد سلام وغیرہ افعال کی نسبت جمادات وغیرہ کی طرف نہیں کی جاتی۔ حالانکہ حیات بسیطہ تو ان میں بھی موجود ہے۔

اس تقریر سے معلوم ہوا کہ اہل السنت والجماعت انبیاء کے لئے جس حیات فی القبر کا اثبات کر رہے ہیں۔ وہ وہ حیات ہے جو جسد عنصری کو بسبب تعلق روح حاصل ہے۔ لہٰذا اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے حیات بسیطہ بلا تعلق روح کو تسلیم کرتا ہوں جو جمادات تک کو حاصل ہے تو ایسا شخص اہل السنت کے عقیدہ کے موافق حیات النبیؐ کا منکر اور اس پر دلالت کرنے والی آیات و احادیث کا تارک ہے۔ بلکہ اس کے اس نظریہ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی توہین کا پہلو بھی نکلتا ہے۔

(۵) عقائد کی دو قسمیں ہوتی ہیں ایک وہ عقائد جن کا منکر کافر ہوتا ہے۔ دوسرے وہ عقائد جن کا منکر کافر تو نہیں ہوتا۔ البتہ اسے گمراہ یا فاسق کہا جا سکتا ہے۔ پہلی قسم کے عقائد کے اثبات کے لئے ظنی دلائل کافی نہیں بلکہ ان کیلئے دلیل قطعی کی ضرورت ہوتی ہے۔ دوسری قسم کے عقائد کے لئے دلیل قطعی ضروری نہیں بلکہ ان کا اثبات دلائل ظنیہ سے بھی کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ علامہ عبد العزیز پرہارویؒ نبراس میں فرماتے ہیں۔ ان المسائل الاعتقادیۃ قسمان احدھما ما یکون المطلوب فیہ الیقین کوحدۃ الواجب وصدق النبی صلی اللہ علیہ وسلم وثانیھما ما یکتفی فیہا بالظن کہذہ المسئلۃ۔ والاکتفاء بالدلیل الظنی انما لا یجوز فی الاول بخلاف الثانی[1] عقیدۂ حیات النبیؐ اہل السنت والجماعت

---

[1] نبراس ص ۵۹۸ (طبع مطبع خضر مجتبائی ملتان)

کے نزدیک ان عقائد میں سے ہے جن کا منکر کافر نہیں. اس لئے اس کے اثبات کے لئے دلیل قطعی ہم پر لازم نہیں۔
اس مسئلہ میں اہل السنت والجماعت کے موقف کو سمجھ لینے کے بعد اب ہمارے ذمہ دو باتیں باقی رہ جاتی ہیں۔ ایک یہ کہ جسے ہم نے اہل السنت والجماعت کا موقف قرار دیا ہے کیا واقعی وہ موقف علماء اہل السنت نے اپنی کتابوں میں لکھا ہے اس سلسلہ میں معتبر کتابوں کے حوالے پیش کئے جائیں۔ دوسرے یہ کہ اہل السنت والجماعت نے جس موقف کو اختیار کیا ہے کیا وہ موقف دلائل شرعیہ سے ثابت ہے اس پر دلائل پیش کئے جائیں۔
مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ پہلے ایسے دلائل پیش کر دیئے جائیں جن سے مذکورہ بالا موقف ثابت ہوتا ہو پھر حوالہ جات سے یہ بات بتا دی جائے کہ اہل السنت والجماعت کے تمام طبقات نے بھی وہی موقف اختیار کیا ہے جو ان دلائل سے سمجھ میں آتا ہے۔

دلائل

پہلی دلیل

حضرت اوس بن اوس رضؓ کی حدیث مرفوع:

ان من افضل ایامکم یوم الجمعة فیه خلق آدم وفیه قبض وفیه النفخة وفیه الصعقة، فاکثروا علی من الصلوة فان صلوتکم معروضة علی قالوا یا رسول الله کیف تعرض صلوتنا علیك وقد ارمت ای یقولون قد بلیت قال ان الله عزوجل حرم علی الأرض أن تأکل اجساد الانبیاء علیهم السلام.

(نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا) بیشک تمہارے دنوں میں سے افضل ترین دن جمعہ کا دن ہے اسی دن آدم علیہ السلام کی پیدائش ہوئی اسی دن آپ کی وفات ہوئی اسی دن نفخہ اولیٰ ہوگا اور اسی دن نفخہ ثانیہ ہوگا اس لئے تم اس دن مجھ پر کثرت سے درود بھیجا کرو اس لئے کہ تمہارا درود مجھ پر پیش کیا جاتا ہے۔ صحابہؓ نے عرض کیا یا رسول اللہ! ہمارا درود آپ پر کیسے پیش کیا جایا کرے گا. جبکہ آپ کا جسم مبارک ریزہ ریزہ ہو چکا ہوگا آپ نے فرمایا کہ بے شک حق تعالیٰ نے زمین پر اس بات کو حرام کر دیا ہے کہ وہ انبیاء علیہم السلام کے جسموں کو کھائے۔

حدیث کے یہ لفظ سنن نسائی ص ۲۰۳، ۲۰۴ ج ۱ سے نقل کئے جا رہے ہیں۔ امام نسائی کے علاوہ اس حدیث کی تخریج اور بھی بہت سے محدثین نے کی ہے۔ مثلاً امام ابوداؤد نے اپنی سنن (ص ۱۵۰ ج ۱) باب تفریع ابواب الجمعة

میں امام دارمی نے اپنی سنن (ص ۳۰۷ ج ۱) باب فی فضل الجمعۃ میں اس کی تخریج کی ہے امام ابن ماجہ نے اپنی سنن میں دو جگہ اس کی تخریج کی ہے ایک (ص ۷۷) باب فی فضل الجمعۃ میں یہاں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کرنے والے صحابی اوس بن اوس کی جگہ شداد بن اوس ہیں۔ دوسرے (ص ۱۱۹) باب ذکر وفاتہ ودفنہ صلی اللہ علیہ وسلم میں۔ یہاں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرنے والے صحابی اوس بن اوس ہی ہیں۔ امام بیہقی نے السنن الکبری (ص ۲۴۹ ج ۳) میں اس حدیث کی تخریج کی ہے۔ امام حاکم نے اپنی المستدرک میں دو جگہ اس حدیث کی تخریج کی ہے۔ ایک (ص ۲۷۸ ج ۱) کتاب الجمعۃ کے شروع میں اس مقام پر انہوں نے اس حدیث کو صحیح علی شرط البخاری قرار دیا ہے اور امام ذہبی نے بھی ان کی موافقت کی ہے۔ دوسرے کتاب الأہوال (ص ۵۶۰ ج ۴) میں[1]۔ اس موقعہ پر امام حاکم نے اس کو صحیح علی شرط الشیخین کہا ہے امام ذہبی نے بھی ان کی موافقت کی ہے۔

امام حاکم اور امام ذہبی کے علاوہ اور بھی بہت سے محدثین نے اس حدیث کی تصحیح کی ہے۔ مثلاً امام نووی فرماتے ہیں۔ رواہ ابو داؤد باسناد صحیح[2]۔ حافظ ابن کثیر اپنی تفسیر میں فرماتے ہیں۔ وقد صحح ھذا الحدیث ابن خزیمۃ وابن حبان والدارقطنی والنووی فی الاذکار[3]۔

اس حدیث کے آخری جملہ سے یہ بات صراحۃً ثابت ہوتی ہے کہ انبیاء علیہم السلام کے اجساد مبارکہ اپنی قبروں میں محفوظ ہوتے ہیں۔ اس دور میں جن حضرات نے حیات النبی کا انکار کیا ہے۔ ان میں سے اکثر حفاظت اجساد انبیاء کے قائل ہیں۔ جس کا مطلب یہ ہوا کہ حفاظتِ اجساد والی حدیث کو وہ حضرات بھی قابلِ استدلال سمجھتے ہیں اس لئے اس کی صحت کے بارہ میں تفصیلات میں جانے کی ضرورت نہیں۔

لیکن جس طرح یہ حدیث حفاظتِ اجساد کی دلیل ہے اسی طرح اس حدیث سے انبیاء علیہم السلام کی ارواح کا ان کے اجساد سے تعلق بھی ثابت ہوتا ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جمعہ کے دن درود شریف کی کثرت کی ترغیب دیتے ہوئے ارشاد فرمایا إن صلوتکم معروضۃ علی۔ (تمہارا درود مجھ پر پیش ہوتا ہے) اس کا مطلب صحابہؓ کرام یہ سمجھے ہیں کہ صلوۃ کا یہ عرض آپ کی روح اور جسد کے مجموعہ پر ہوتا ہے۔ اس لئے صحابہؓ کو آپ کی وفات سے پہلے آپ پر عرضِ صلوۃ میں کوئی اشکال نہ ہوا لیکن

---

[1] حاکم کی سند میں دو موقعوں پر حسین بن علی یہ حدیث عبدالرحمن بن یزید بن جابر سے "حدثنا" کہہ کر نقل کرتے ہیں۔

[2] ریاض الصالحین ۵۳۰ (مطبوعہ قدیمی کتب خانہ کراچی)

[3] تفسیر ابن کثیر ص ۵۱۴ ج ۳ طبع دار الفکر۔

اس فہم کی وجہ سے بعد از وفات عرضِ صلوٰۃ پر صحابہؓ کو یہ اشکال ہوا کہ دفن ہوجانے کے بعد تو انسانی جسم ریزہ ریزہ ہوجاتا ہے اور اسے زمین کھالیتی ہے۔ وفات کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے جسدِ اطہر کے ساتھ بھی یہی معاملہ پیش آیا تو آپ پر عرضِ سلام کیسے ممکن ہوگا۔ اس خاص فہم کی وجہ سے صحابہؓ کو جو اشکال پیش آیا انہوں نے وہ دربارِ رسالت میں پیش کیا (قالوا یا رسول اللہ کیف تعرض صلوتنا علیك وقد أرمت؟) آپ نے جواب میں ارشاد فرمایا۔ ان اللہ حرم علی الأرض أن تاکل اجساد الانبیاء۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جواب کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ تمہیں میری وفات کے بعد مجھ پر عرضِ صلوٰۃ میں شبہ دو مقدموں کے ملانے کی وجہ سے پیش آیا۔ ایک یہ کہ عرضِ صلوٰۃ روح مع الجسد پر ہوگا دوسرا یہ کہ وفات کے بعد انبیاء علیہم السلام کے اجساد اور عام لوگوں کے اجساد میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے مقدمہ پر سکوت فرما کر اس کی تو تصویب فرمادی اور دوسرے مقدمہ کی صراحۃً تردید فرمادی۔

ان صلوتکم معروضۃ علی کا مطلب اگر صحابہؓ نے یہ سمجھا ہوتا کہ یہ صلوٰۃ صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی روحِ مقدسہ پر پیش کیا جاتا ہے تو صحابہؓ کو یہ اشکال ہی پیش نہ آتا کہ جسم کے بوسیدہ ہوجانے کی صورت میں صلوٰۃ کیسے پیش کیا جائے گا اور اگر صحابہؓ کا عرضِ صلوٰۃ کو روح مع الجسد کے متعلق سمجھنا غلط ہوتا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اس فہم کی تردید فرمادیتے کہ تم ان صلوتکم معروضۃ علی کا مطلب ہی غلط سمجھے ہو صلوٰۃ تو صرف روح پر پیش ہوتا ہے جسم کے بوسیدہ ہونے یا نہ ہونے کا اس میں کیا سوال؟ لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہؓ کے اس فہم پر صرف سکوت ہی نہیں فرمایا بلکہ ان اللہ حرم علی الأرض أن تاکل اجساد الانبیاء فرما کر صحابہؓ کے اس فہم کی صراحۃً تصویب بھی فرمادی کہ واقعی یہ عرضِ صلوٰۃ روح اور جسد دونوں پر ہوگا لیکن تم انبیاء کے جسموں کو عام لوگوں کے جسموں کی طرح نہ سمجھو۔

صحابہؓ کرام کے سوال اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جواب سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا جسدِ اطہر قبر شریف میں محفوظ ہے اور اس میں روح کے تعلق سے اتنی حیات ضرور حاصل ہے جس سے آپ پر پیش کئے جانے والے صلوٰۃ وسلام کا آپ ادراک کرسکیں۔

نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ یہ عرض صرف حیاتِ بسیطہ کی وجہ سے نہیں ہوتا اس لئے کہ حیاتِ بسیطہ تو جسم کے بوسیدہ اور ریزہ ریزہ ہوجانے کے بعد بھی ان ذرات کو حاصل رہتی ہے۔ اگر یہ عرضِ صلوٰۃ حیاتِ بسیطہ کی وجہ سے ہے تو آپ جواب یہ دیتے کہ پھر کیا ہوا جو ریزہ ریزہ ہوگیا، جسم کے ذرات بھی آخر زندہ ہی ہوتے ہیں لیکن آپ نے حفاظتِ اجساد کی خبر دے کر یہ بات واضح فرمادی کہ یہ عرض روح وجسد کے مجموعہ پر ہوتا ہے اور روح کو جسد کے ساتھ اتنا قوی تعلق ہوتا ہے جو اس کے بوسیدہ ہونے سے مانع ہو۔

نیز اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ جس جسم پر بتعلق روح صلوٰۃ وسلام پیش کیا جاتا ہے وہ یہی جسدِ عنصری ہے۔ اگر یہ عرض جسدِ مثالی وغیرہ پر ہوتا تو صحابہؓ کو یہ اشکال کبھی پیش نہ آتا کہ جسم کے بوسیدہ ہوجانے کی صورت میں آپ پر صلوٰۃ وسلام کیسے پیش کیا جائے گا۔ اس لئے کہ جسدِ مثالی کو تو زمین کھاتی ہی نہیں اور نہ ہی کسی کا جسد مثالی خاک میں مل کر ریزہ ریزہ ہوتا ہے۔

دوسری دلیل

مشکوٰۃ باب الجمعۃ کی فصل ثالث میں حضرت ابوالدرداءؓ کی حدیث ہے۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اکثروا الصلوٰۃ علی یوم الجمعۃ فانہ مشھود تشھدہ الملائکۃ وان احد الم یصل علی الا عرضت علی صلوتہ حتی یفرغ منھا قال قلت: وبعد الموت؟ قال ان اللہ حرم علی الأرض أن تأکل اجساد الأنبیاء فنبی اللہ حی یرزق۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جمعہ کے دن مجھ پر کثرت سے درود بھیجا کرو کیونکہ یہ حاضری کا دن ہے اس میں فرشتے حاضر ہوتے ہیں۔ اور جو شخص بھی مجھ پر درود بھیجتا ہے اس کا درود اس کے فارغ ہونے تک مجھ پر پیش کر دیا جاتا ہے ابوالدرداءؓ فرماتے ہیں میں نے عرض کیا آپ کی وفات کے بعد بھی (درود پیش ہوا کرے گا؟) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ بے شک اللہ تعالیٰ نے زمین پر انبیاء کے جسم کھانے کو حرام کردیا۔ لہٰذا اللہ کے نبی زندہ ہوتے ہیں انہیں رزق دیا جاتا ہے۔

اس حدیث کی تخریج امام ابن ماجہ نے اپنی سنن میں "باب ذکر وفاتہ ودفنہ صلی اللہ علیہ وسلم" (ص ۱۱۹) میں کی ہے۔ اس حدیث سے ہمارا موقف دو طرح سے ثابت ہوتا ہے۔ ایک تو حضرت ابوالدرداءؓ کے سوال اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے جواب ان اللہ حرم علی الأرض أن تأکل اجساد الأنبیاء سے اس کی تقریر پہلی حدیث میں گذر چکی ہے۔

دوسرا استدلال ہے حدیث کے آخری جملہ فنبی اللہ حی یرزق سے اس میں صراحۃً بتادیا گیا کہ اللہ کے نبی کو وفات کے بعد قبر شریف میں حیات حاصل ہوگی اس میں حیات النبیؐ کو فا کے ذریعہ متفرع کیا گیا ہے۔ حفاظتِ اجساد انبیاء پر اس سے معلوم ہوا کہ اس میں حیات سے مُراد وہ حیات ہے جو اس جسدِ عنصری کی حفاظت کا نتیجہ ہے۔ یعنی اس حیات کا تعلق اسی جسدِ عنصری سے ہے۔ امام ابن ماجہؒ نے یہ دونوں حدیثیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے باب میں ذکر کرکے بات یہ بتادی کہ حیات انبیاء کی احادیث، وفات انبیاء بیان کرنے والی نصوص کے معارض نہیں بلکہ ان کا تکملہ ہیں، وفات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے احوال کا ذکر اس وقت تک نامکمل رہتا

4

ہے جب تک کہ اس کے ساتھ آپ کی حیات فی القبر کا تذکرہ نہ کر دیا جائے۔ اس حدیث کے تمام راویوں کی بہت سے محدثین نے توثیق کی ہے اور اس حدیث کو قابلِ استدلال قرار دیا ہے۔ مثلاً حافظ ابن حجر[1] رجالہ ثقات اور قاضی شوکانی نے اس کی سند کو جید قرار دیا ہے[2]۔ ملا علی قاری فرماتے ہیں۔ باسناد جید نقلہ میرک عن المنذری ولہ طرق کثیرۃ بالفاظ مختلفۃ[3]۔

اس حدیث کی سند پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ روایت مرسل اور منقطع ہے اس حدیث کو زید بن ایمن عبادۃ بن نسی سے نقل کرتے ہیں اور زید کا عبادہ سے سماع ثابت نہیں۔ اس اعتراض کا مفصل کتابوں میں جواب دیا گیا ہے۔ یہاں صرف اتنا عرض کرنا ہے کہ اگر کسی مرسل یا منقطع روایت کی تائید دوسری روایات سے ہو رہی ہو۔ تو ایسی مرسل بالاتفاق حجت ہوتی ہے خاص طور پر اس کے مضمون کو اگر تلقی بالقبول بھی حاصل ہو جائے تو اس کے انکار کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ اس روایت کی بھی یہی صورت ہے اوّل تو یہ مضمون دوسری بہت سی احادیث سے ثابت ہو رہا ہے دوسرے خود اسی حدیث کے بحسب تصریح ملا علی قاری۔ بہت سے طرق ہیں اور سب سے بڑھ کر یہ کہ اس مضمون کو امت میں تلقی بالقبول حاصل ہے۔ اہل السنت والجماعت کا اس مضمون پر اتفاق رہا ہے اس لئے اس حدیث کے رد کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔

اس حدیث کے متعلق یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس میں فنبی اللّٰہ حی یرزق والا جملہ مرفوع روایت کا حصہ نہیں بلکہ راوی کی طرف سے مدرج ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے ادراج پر کوئی مضبوط دلیل ہونی چاہیئے۔ ایک جملہ جب مرفوع حدیث کے ساتھ ذکر کیا جا رہا ہے تو بغیر دلیل کے اس کو مدرج کیسے مانا جا سکتا ہے۔ محدثین نے ادراج معلوم کرنے کے کچھ قرائن بیان فرمائے ہیں۔ ان میں سے یہاں کوئی قرینہ بھی موجود نہیں۔

اگر بالفرض اس جملہ کو مدرج تسلیم کر بھی لیا جائے تب بھی ہمارے لئے مضر نہیں۔ اس لئے کہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ اس جملہ پر ہمارا استدلال موقوف نہیں۔ ہمارا موقف اس کے بغیر بھی ثابت ہو جاتا ہے۔

تیسری دلیل

امام ابو یعلی موصلی نے اپنی سند کے ساتھ حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی مرفوع حدیث نقل کی ہے۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الانبیاء	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ انبیاء علیہم السلام

---

[1] تہذیب التہذیب ص ۳۹۸ ج ۳ (ترجمہ زید ایمن)

[2] نیل الأوطار ص ۲۶۴ ج ۳ (طبع انصار السنۃ المحمدیہ لاہور)

[3] مرقات ص ۲۴۲ ج ۲۔

احیاء فی قبورھم یصلون۔ | اپنی قبروں میں زندہ ہوتے ہیں نمازیں پڑھتے ہیں۔

استدلال اس حدیث میں صراحۃً فرمادیا "الأنبیاء احیاء" حیات کا متبادر مفہوم یہی ہے کہ یہ حیات جسم کو روح کے قوی علاقہ کے ساتھ حاصل ہے وگرنہ صرف روح تو عام لوگوں کی بھی زندہ ہوتی ہے۔ پھر اسی مفہوم کی مزید تاکید "فی قبورھم" کہہ کر دی گئی اس لئے کہ "قبر" کا متبادر اور حقیقی اطلاق زمین کے اس حصہ پر کیا جاتا ہے۔ جہاں انسان کا جسد عنصری مدفون[1] ہو، قرآن کریم میں جہاں بھی یہ مادہ استعمال ہوا ہے اسی معنی میں ہوا ہے مثلاً ارشاد ہے ثم اماتہ فاقبرہ، ولا تقم علی قبرہ، الھکم التکاثر حتی زرتم المقابر وغیرھا من الآیات۔ اور پھر اسی معنی کی مزید تاکید کرنے کے لئے ایسے فعل کا ذکر کردیا جس کی نسبت عموماً ابدان کی طرف کی جاتی ہے اس لئے فرمادیا "یصلون"۔ نیز یصلون کہہ کر یہ بھی بتانا مقصود ہے کہ انبیاء کی یہ حیات بے مقصد نہیں بلکہ وہ اپنی قبروں میں اس حیات کی وجہ سے نماز وغیرہ اعمال طیبہ میں مصروف رہتے ہیں۔ (بغیر مکلف ہونے کے صرف تلذذ کے لئے)

فیض الباری میں حضرت شاہ صاحب کی کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث میں محط کلام انبیاء کی صلوۃ ہی ہے یعنی اصل مقصود یہ بیان کرنا ہے کہ وہ نماز پڑھتے ہیں[2]۔ اس ارشاد کے مطابق "احیاء فی قبورھم" بطور تمہید کے فرمادیا چونکہ بغیر حیات فی القبور کے صلوۃ فی القبور متصور نہیں ہوسکتی تھی اس لئے پہلے رفع استبعاد کے لئے یہ بتادیا کہ یہ حضرات اپنی قبروں میں زندہ ہوتے ہیں پھر اصل بات بتادی کہ اس حیات کی وجہ سے یہ

---

[1] چنانچہ علامہ ابن منظورؒ اپنی لغت کی معروف و بے نظیر کتاب "لسان العرب" میں اس مادہ کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ القبر مدفن الإنسان، وجمعہ قبور (ص ۶۸ ج ۵) یہی بات علامہ مجدالدین فیروزآبادی نے القاموس المحیط (ص ۱۱۲ ج ۲) میں فرمائی ہے۔ علامہ جاراللہ زمخشری نے اپنی معجم "اساس البلاغۃ" میں ہر مادہ کے حقیقی اور مجازی استعمالات کو الگ الگ کرنے کا خاص اہتمام کیا ہے اس میں، ق ب ر کے تحت فرماتے ہیں۔ قُبِر المیت وأنت عندا مقبورٌ تقول: نقلوا من القصور الی القبور، ومن المنابر الی المقابر وھذا مقبر فلان والبقیع مقبرۃ المدینۃ ومقبرتہا قال: لکل اناس مَقبَر بفنائہم۔ فہم ینقصون والقبور تزید (ص ۳۵۲) اس کے بعد "ومن المجاز" کہہ کر اس مادہ کے دوسرے استعمالات ذکر کئے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ پہلے استعمالات حقیقی ہیں ان سب استعمالات میں قبر سے مراد مدفن انسان ہی ہے۔ (کما یظہر بالتأمل) غرضیکہ یہ تمام لغت دان قبر کا حقیقی اور اصلی معنی یہی بتارہے ہیں قبر کا معنی مستقر ارواح ان میں سے کسی نے بھی نہیں بتایا۔

[2] دیکھئے: فیض الباری ص ۶۴، ۶۵ ج ۲۔

حضرات اپنی قبروں میں نمازیں بھی پڑھتے ہیں۔

تخریج و تصحیحِ حدیث

"الانبیاء احیاء فی قبورھم یصلون" کی تخریج امام ابویعلیٰ موصلی نے کی ہے انہی کے حوالہ سے ——— علامہ تقی الدین السبکی نے یہ حدیث شفاء السقام میں نقل کی ہے[1]: امام ابویعلیٰ سے حضرت انسؓ تک اس کی سند یہ ہے۔ امام ابویعلیٰ فرماتے ہیں۔ حدثنا ابوجھم الأزرق بن علی ثنا یحیی بن ابی بکیر ثنا المستلم بن سعید عن الحجاج عن ثابت البنانی عن انس بن مالک الخ۔

اس حدیث کی بہت سے محدثین نے تصحیح کی ہے۔ مثلاً امام بیہقی نے اسکی تصحیح کی ہے۔ اور مندرجہ ذیل محدثین نے بغیر نکیر کے امام بیہقی کی تصحیح کو نقل کیا ہے۔ (۱) حافظ ابن حجرؒ[2] (۲) قاضی شوکانیؒ نے نیل الأوطار میں۔[3] (۳) حضرت شاہ صاحبؒ نے فیض الباری میں۔[4] (۴) اسی طرح ملا علی قاریؒ مرقات میں فرماتے ہیں صح خبر الأنبیاء احیاء فی قبورھم یصلون[5]۔

ان حوالہ جات سے معلوم ہوا کہ یہ سب حضرات اس حدیث کو صحیح سمجھ رہے ہیں اور اسے محل استدلال میں پیش کر رہے ہیں یہ حوالے صرف بطور نمونہ پیش کئے ہیں۔ ورنہ اکثر حضرات محدثین نے اس حدیث کی تصحیح ہی کی ہے۔

اہم شخصیات میں سے امام ذہبی ہیں جنہوں نے اس حدیث کی سند پر محدثانہ نقطۂ نظر سے اعتراض کیا ہے (ان کے اس اعتراض سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ حیات انبیاء کے قائل نہ تھے اس لئے کہ حیاۃ انبیاء کا اثبات صرف اس حدیث پر موقوف نہیں ہے) چنانچہ حافظ ذہبی فرماتے ہیں۔ حجاج بن الأسود عن ثابت البنانی نکرۃ ما روی عنہ فیما اعلم سوی مستلم بن سعید فأتی بخبر منکر عنہ عن انسؓ الخ۔[6] حافظ ذہبیؒ کے اس اعتراض کی بنیاد اس بات پر ہے کہ اس حدیث کے راوی حجاج بن الأسود "نکرہ" اور مجہول ہیں اور جہالت کی دلیل یہ ہے کہ ان سے روایت کرنے والے صرف مستلم بن سعید ہیں۔

لیکن دوسرے محدثین نے حافظ ذہبیؒ کی اس رائے سے اتفاق نہیں کیا۔ حافظ ابن حجرؒ نے لسان المیزان میں امام ذہبی کا یہ قول نقل کرنے کے بعد اس سے روایت کرنے والوں کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے۔ وعنہ

---

[1] شفاء السقام ص ۱۸۰ (طبع فیصل آباد) [2] فتح الباری ص ۴۸۷ ج ۶ طبع دار المعرفۃ بیروت [3] نیل الأوطار ص ۲۶۴ ج ۳ [4] فیض الباری ص ۶۴ ج ۲ [5] مرقات ص ۲۴۱ ج ۳ (طبع مکتبہ امدادیہ ملتان) [6] میزان الاعتدال ص ۴۶۰ ج ۱۔

جریر بن حازم و حماد بن سلمۃ و روح بن عبادۃ و آخرون[1]۔ محدثین کا اصول یہ ہے کہ جس راوی سے روایت کرنے والے دو یا اس سے زیادہ ہوں وہ مجہول الذات نہیں رہتا اور یہاں بھی حجاج بن الاسود سے روایت کرنے والے کم از کم چھ ضرور ہیں۔ تین تو وہ جن کا نام حافظ نے ذکر کر دیا اور تین آخرون میں آگئے اس لئے کہ یہ جمع ہے اور جمع کا اطلاق عموماً کم از کم تین پر آتا ہے لہٰذا ان کی جہالت الذات ختم ہوگئی۔

پھر حافظ نے امام احمدؒ ابن معین، ابن حبان اور ابوحاتم جیسے محدثین سے ان کی توثیق نقل کی ہے[2]۔ لہٰذا ان کی جہالت وصف بھی ختم ہوگئی۔ جب یہ نہ مجہول الذات ہیں اور نہ مجہول الوصف بلکہ معلوم اور ثقہ راوی ہیں۔ جب ان کی جہالت ختم ہوگئی تو اس اعتراض کی بنیاد ہی نہ رہی کیونکہ حافظ ذہبی کے اعتراض کی بنیاد ان کی جہالت پر تھی۔

حافظ ذہبیؒ نے "فیما اعلم" کہہ کر یہ بات صاف طور پر بتادی ہے کہ میں نے حجاج کو مجہول اپنے علم کے اعتبار سے کہا ہے کہ میرے علم میں حجاج سے روایت کرنیوالا مستلم بن سعید کے علاوہ اور کوئی نہیں ہو سکتا کہ کسی اور محدث کو ان سے روایت کرنیوالے اور بھی معلوم ہوں، ایسی صورت میں وہ مجہول اور "نکرۃ" نہیں رہینگے چنانچہ حافظ وغیرہ اور دوسرے محدثین کی رائے یہ ہے کہ ان سے روایت کرنیوالے اور حضرات بھی ہیں۔ ترجیح انہی کی رائے کو ہونی چاہیئے اس لئے کہ یہ مثبت ہیں اور امام ذہبی نافی ہیں۔

یہ بات بھی یاد رہے کہ اس حدیث کی تخریج ابویعلیٰؒ کے علاوہ ابن عدی نے بھی اپنی الکامل میں کی ہے ان کی سند بھی تقی الدین سبکی نے شفاء السقام (ص ۱۷۹) میں نقل کی ہے اس سند میں ایک راوی حسن بن قتیبہ ہیں جن پر بہت سے محدثین نے جرح بھی کی ہے۔ لیکن ابویعلیٰ والی سند میں یہ راوی نہیں۔ اس کے سب راوی ثقہ ہیں۔ ہمارا استدلال ابویعلیٰ والی سند سے ہے یہ بھی ہو سکتا ہے کہ کسی محدث کے پیش نظر صرف ابن عدی والی روایت ہو۔ اس لئے انہوں نے محدثانہ نقطۂ نظر سے اس میں کچھ کلام کیا ہو۔

چوتھی دلیل

امام بیہقیؒ نے حیات انبیاء پر حضرت انسؓ کی مندرجہ ذیل حدیث سے بھی استدلال کیا ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا،

مررت علی موسی لیلۃ اسری بی عند الکثیب الاحمر وھو قائم یصلی فی قبرہ۔	میں معراج کی رات سرخ ٹیلہ کے قریب موسیٰ علیہ السلام کے پاس سے گزرا اس وقت وہ اپنی قبر میں کھڑے نماز پڑھ رہے تھے

اس حدیث کی تخریج امام مسلمؒ نے اپنی صحیح (ص ۲۶۸ ج ۲) میں اور امام نسائیؒ نے اپنی سنن (المجتبیٰ) (ص ۲۴۲ ج ۱) میں کی ہے۔

---

[1] لسان المیزان ص ۱۷۵ ج ۲ [2] ایضاً

اسراء اور معراج میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت سے انبیاء علیہم السلام کے ساتھ مختلف موقعوں پر ملاقات کی ہے۔ ان ملاقاتوں کی کیا کیفیت تھی آیا یہ ملاقاتیں ارواح کے ساتھ ہوئیں یا اجساد مثالیہ کے ساتھ یا اجسادِ عنصریہ کے ساتھ یہ ایک مستقل بحث ہے اس کی وضاحت تو اسراء اور معراج کی احادیث کی شرح کے ضمن میں ہونی چاہیئے۔ یہاں صرف اتنی بات کہنی ہے کہ اور انبیاء کے ساتھ اور موقعوں پر ملاقات جس نوعیت کی بھی ہو اس حدیث میں موسیٰ علیہ السلام کے پاس سے جس مرور کا ذکر ہے یہ مرور زمین پر اسی جگہ سے ہوا تھا جہاں حضرت موسیٰ کا جسدِ عنصری مدفون ہے اور موسیٰ علیہ السلام کے جس قیام وصلوٰۃ کا ذکر ہے اس کا تعلق آپ کے جسدِ عنصری کے ساتھ ضرور تھا جیساکہ لفظ "فی قبرہ" صراحتہً اس پر دلالت کر رہا ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ وہ صلوٰۃ کیسی تھی؟ اس قیام کی کیا کیفیت تھی؟ آیا ہر انسانی آنکھ اس قیام وصلوٰۃ کا ادراک کر سکتی ہے؟ اس کے بارے میں حدیث ساکت ہے جتنی بات ظاہرِ حدیث سے سمجھ میں آرہی ہے اسے مان لینا چاہیئے اور ظاہرِ حدیث یہی بتا رہا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس جسم کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھا ہے جو قبر شریف میں مدفون ہے۔ اور یہ اسی صورت میں ممکن ہے جبکہ روح کا جسم کے ساتھ قوی تعلق موجود ہو اور اسی کو ہم حیات فی القبر کہتے ہیں۔ اس حدیث سے موسیٰ علیہ السلام کی حیات فی القبر ثابت ہوتی اور بطور دلالۃ النص کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات فی القبر بھی ثابت ہوگئی اس لئے کہ آپ کا مقام اور مرتبہ اللہ تعالیٰ کے ہاں موسیٰ علیہ السلام سے اونچا ہے آپ افضل الانبیاء ہیں۔

اس حدیث کی جو شرح ہم نے کی ہے اکثر محدثین اہل السنت اس کی وہی شرح کرتے چلے آئے ہیں اس سلسلہ میں بطور نمونہ ایک دو شہادتیں پیش کردینا مناسب ہے۔

(۱) علامہ تقی الدین السبکی حیات انبیاء پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ وشهد له صلاة موسیٰ فی قبره فان الصلاة تستدعی جسدا حیا۔[۱] اسی طرح علامہ سبکی نے یہ بھی نقل کیا ہے کہ امام بیہقی نے اس حدیث کو حیاتِ انبیاء کے شواہد (دلائل) میں سے شمار کیا ہے[۲]۔ یہ اسی صورت میں ہوسکتا ہے جبکہ اس حدیث کا وہ مطلب بیان کیا جائے جو اوپر ہم نے بیان کیا ہے۔

(۲) علامہ سندھیؒ سنن نسائی کے حاشیہ میں بدرالدین بن الصاحب سے نقل فرماتے ہیں۔ قال الشیخ بدر الدین الصاحب هذا صریح فی اثبات الحیاة لموسیٰ فی قبره فانه وصفه بالصلوة وانه قائم ومثل ذلك لا یوصف به الروح وانما یوصف به الجسد، و

---

[۱] شفاء السقام ص ۱۹۱۔

[۲] دیکھئے شفاء السقام ص ۱۸۰۔

فی تخصیصه بالقبر دلیل علی هذا فإنه لوکان من اوصاف الروح لم یحتج لتخصیصه[1]۔

④ بعینہ یہی عبارت علامہ سیوطیؒ نے بدرالدینؒ سے زہرالربی میں نقل فرمائی ہے[2]۔

④ حافظ ابن حجر فتح الباری میں حدیث الأنبیاء احیاء الخ نقل کرنیکے بعد چند دوسری روایات پر بحث کرنے کے بعد فرماتے ہیں وشاهد الحدیث الأول ماثبت فی صحیح مسلم الخ[3] پھر یہی حدیث ذکر کی ہے یہ حدیث الأنبیاء احیاء الخ والی حدیث کا شاہد بھی بن سکتی ہے جبکہ دونوں سے ایک ہی مدعا ثابت ہو رہا ہو۔

⑤ علامہ عثمانیؒ نے بھی اس حدیث کو حدیث انسؓ الانبیاء احیاء الخ کا شاہد قرار دیا ہے[4]۔

پانچویں دلیل

حضرت ابوھریرہؓ کی حدیث مرفوع جسے صاحب مشکوٰۃ نے اس باب کی فصل ثانی میں بحوالہ ابوداؤدؒ بیہقی ذکر کیا ہے۔

قال رسول الله صلی الله علیه وسلم ما من احد یسلم علی إلا رد الله علی روحی حتی أرد علیه السلام

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص بھی مجھ پر درود پڑھتا ہے تو اس وقت حق تعالیٰ میری رُوح میری طرف لوٹا چکے ہوتے ہیں، اور میں اس کے سلام کا جواب دیتا ہوں۔

یہ حدیث سنن ابی داؤد ج ۱ ص ۲۷۹ پر اور السنن الکبریٰ للبیہقی ص ۲۴۵ ج ۵ پر بھی موجود ہے۔ ابن قدامہ نے "المغنی" میں امام احمد کے حوالہ سے اس حدیث کے لفظ اس طرح نقل کئے ہیں۔ ما من احد یسلم علی عند قبری الخ اس میں "عند قبری" کی زیادتی بھی ہے[5]۔ امام ابوداؤد اور امام بیہقی وغیرہ کی روایات میں اگرچہ یہ زیادتی موجود نہیں لیکن ان کے اس حدیث کو کتاب المناسک کے آخر میں "باب زیارۃ القبور" اور "باب زیارۃ قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم" میں لانے سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ ان حضرات نے بھی اس زیادتی کا اعتبار کیا ہے۔

اب حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ جو شخص بھی میری قبر کے پاس آ کر مجھ پر سلام پیش کرتا ہے تو حق تعالیٰ میری توجہ اس کی طرف مبذول کرادیتے ہیں اور اس کے سلام کا جواب دیتا ہوں۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم

---

[1] حاشیہ سنن نسائی ص ۲۴۲ ج ۱۔

[2] زہرالربی بہامش سنن نسائی ص ۲۴۲، ۲۴۳ ج ۱ (طبع قدیمی کتب خانہ کراچی)

[3] فتح الباری ص ۴۸۷ ج ۶ [4] فتح الملہم ص ۲۲۱

[5] المغنی لابن قدامۃ ص ۵۵۷ ج ۳ نیز علامہ خفاجی فرماتے ہیں وفی روایۃ کما قالہ السبکی ما من احد یسلم علی عند قبری۔ (نسیم الریاض (ص ۴۹۹ ج ۳)

کے سلام کرنے والے کی طرف متوجہ ہونے اور سلام کا جواب دینے سے ثابت ہوا کہ آپ کو قبر میں حیات حاصل ہے اور قریب سے سلام کرنے والے کا سلام سُن کر جواب بھی دیتے ہیں۔

اس حدیث کی وضاحت پہلے ہو چکی ہے۔

حیثیت حدیث

اکثر محدثین نے اس کی تصحیح یا تحسین کی ہے۔ بطور نمونہ چند محدثین کی آراء پیش کی جاتی ہیں۔

(۱) امام نووی اس حدیث کے بارہ میں فرماتے ہیں۔ رواہ ابوداود باسناد صحیح[۱]

(۲) حافظ ابن کثیرؒ نے امام نووی کی تصحیح کو بغیر تنقید و تبصرہ کے نقل فرمایا ہے[۲]

(۳) حافظ ابن حجر فرماتے ہیں۔ رواتہ ثقات[۳]

(۴) ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں وسندہ حسن بل صححہ النووی فی الاذکار[۴]

(۵) علامہ عزیزیؒ فرماتے ہیں واسنادہ حسن[۵]

اعتراضات کے جوابات

اس حدیث پر اہم اعتراضات جو کئے جاتے ہیں وہ دو ہیں۔

پہلا اعتراض پہلا اعتراض اس حدیث کی سند پر یہ کیا گیا ہے کہ اس حدیث کو حضرت ابو ہریرہؓ سے نقل کرنے والے یزید بن عبداللہ بن قسیط ہیں۔ یہ ضعیف ہیں ابو حاتم رازی نے ان کے بارہ میں کہا ہے۔ لیس بالقوی لأن مالکاً لم یرضہ۔

جواب اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ ابو حاتمؒ نے ان کی تضعیف کی ہے لیکن دوسرے محدثین نے ان کی رائے کو قبول نہیں کیا بلکہ جمہور محدثین نے ان کی توثیق کی ہے حافظؒ نے

۱؎ ریاض الصالحین ص ۵۲۱۔

۲؎ تفسیر ابن کثیر ص ۵۱۴ ج ۳۔ حافظ ابن کثیر نے یہ بھی کہا ہے کہ "تفرد بہ ابوداؤد" یہ اس حدیث کی سند پر اعتراض نہیں ہے صرف اتنا بتانا مقصود ہے کہ اصحاب صحاح ستہ میں سے اسکی تخریج امام ابوداؤدؒ نے کی ہے اس لئے کہ اول تو امام ابوداؤد جیسے ثقہ کا کسی حدیث میں متفرد ہونا کوئی اعتراض ہے نہیں دوسرے یہ کہ اسی حدیث کی تخریج امام بیہقی نے بھی کی ہے۔ اس کی سند میں امام ابوداؤد نہیں ہیں۔ ۳؎ فتح الباری ص ۴۸۸ ج ۶

۴؎ مرقات ص ۳۴۱ ج ۲ ۵؎ السراج المنیر شرح الجامع الصغیر ص ۲۰۹ ج ۴ (طبع مکتبۃ الایمان المدینۃ المنورۃ)

تہذیب التہذیب میں ابن معین، نسائی، ابن حبان، ابن عدی وغیرہ بہت سے محدثین سے ان کی توثیق نقل کی ہے۔
نیز یہ صحاح ستہ کے رجال میں سے ہیں چنانچہ حافظؒ نے ان پر (ع) کی علامت لگائی ہے۔
ابو حاتمؒ نے ان کی تضعیف صرف اس بنیاد پر کی ہے کہ امام مالک نے انہیں پسند نہیں کیا۔ لیکن حافظ فرماتے ہیں کہ ابن عبد البر نے ابو حاتم کی تردید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ امام مالک کی طرف اس بات کی نسبت غلط فہمی کی وجہ سے ہوگئی ہے کیونکہ خود امام مالکؒ نے مؤطا میں بہت سے مقامات پر ان کی روایات سے استدلال کیا ہے[1] اس سے ایک تو یہ معلوم ہوا کہ یزید بن عبداللہ کی تضعیف میں ابو حاتم متفرد ہیں[2]۔ امام مالک ان کے ساتھ نہیں دوسرے یہ معلوم ہوگیا کہ ابو حاتم نے جس بنیاد پر تضعیف کی ہے وہ بنیاد ہی درست نہیں۔

دوسرا اعتراض دوسرا اعتراض اس کی سند پر یہ کیا گیا ہے کہ یزید بن عبداللہ کو حضرت ابو ہریرہؓ سے سماع حاصل نہیں اور وہ حضرت ابو ہریرہؓ سے اس حدیث کو نقل کر رہے ہیں۔ لہٰذا یہ روایت منقطع ہے۔ درمیان میں کوئی واسطہ گرا ہوا ہے۔

جواب اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ حافظؒ کی نقل کے مطابق یزید کی وفات ۱۲۲ھ میں ہوئی اور اس وقت ان کی عمر نوے سال تھی[3] جس کا مطلب یہ ہے کہ ان کی ولادت تقریباً ۳۲ھ میں ہوئی جبکہ حضرت ابو ہریرہؓ کی وفات مشہور قول کے مطابق ۵۹ھ میں ہوئی[4]۔ اس حساب سے حضرت ابو ہریرہؓ کی وفات کے وقت یزید بن عبداللہ کی عمر ۲۷ سال بنتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ یزید اور حضرت ابو ہریرہؓ کے درمیان معاصرت اور امکان لقاء موجود ہے اور یزید مدلس بھی نہیں ہے اس لئے یہ روایت کم از کم علی شرط مسلم صحیح ہونی چاہئے پھر اس امکان لقاء کی تقویت اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ یزید بن عبداللہ حسب تصریح حافظ مدنی ہیں اور حضرت ابو ہریرہؓ کی وفات بھی مدینہ ہی میں ہوئی ہے۔ یہ بات انتہائی مستبعد ہے کہ اس دور کا ایک طالب حدیث ہو اور اس کے اپنے شہر میں ابو ہریرہؓ جیسے محدث موجود ہوں لیکن اس نے ان سے استفادہ نہ کیا ہو تو صرف امکان لقاء ہی نہیں بلکہ عدم لقاء مستبعد ہے۔

---

[1] تہذیب التہذیب ص ۳۴۳ ج ۱۱ [2] امام مالک کی طرف (غلط فہمی کی وجہ سے) تضعیف کی نسبت کرنے والے اگرچہ عبدالرزاقؒ ہیں لیکن ایسی کوئی دلیل موجود نہیں جس سے یہ معلوم ہو کہ خود عبدالرزاقؒ کی بھی یہی رائے ہے۔

[3] ایضاً ص ۳۴۲ ج ۱۱

[4] دیکھئے البدایۃ والنہایۃ ص ۱۱۴ ج ۸ (طبع مکتبہ قدوسیہ لاہور) وقد قال غیر واحد: إنہ توفی سنۃ تسع وخمسین وقیل ثمان وقیل سبع وخمسین والمشہور تسع وخمسین۔

چھٹی دلیل

حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوع حدیث۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیھبطن عیسی ابن مریم حکماعدلا واماما مقسطاً ولیسلکن فجاحاجا اومعتمرًا اوبنیتہما ولیأتین قبری حتی یسلم علی ولأردن علیہ۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا عیسی ابن مریم ضرور زمین پر اتریں گے اس وقت وہ عادل حکمران اور منصف امام ہوں گے اور وہ ضرور فج کے راستہ سے حج یا عمرہ کے لئے آئیں گے (یایوں فرمایاکہ حج و عمرہ کی نیت سے آئیں گے۔) اور وہ میری قبر پر آکر سلام بھی ضرور کرینگے اور میں انکے سلام کاجواب بھی ضرور دونگا۔

اس حدیث کی تخریج امام حاکم نے اپنے مستدرک (ص ۵۹۵ ج ۲) میں کی ہے امام حاکم نے اس کی تصحیح بھی کی ہے اور علامہ ذہبی نے تصحیح پر ان کی موافقت کی ہے۔

اس حدیث میں تصریح ہے کہ جب عیسٰی علیہ السلام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر شریف کے پاس آکر سلام پیش کریں گے۔ تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اس سلام کاجواب دیں گے۔ اور سلام کا جواب موقوف ہے سماعِ سلام پر، معلوم ہوا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سُن کر جواب دیں گے اور یہ سُننا براہِ راست ہوگا۔ فرشتوں کے ذریعے سے نہیں ہوگا اس لئے کہ فرشتوں کے ذریعہ سے تو ہر جگہ سے سلام پہنچ جاتا ہے۔ پھر لیأتین قبری کہنے کی کیا ضرورت تھی۔؟

اس حدیث کو حضرت عیسٰی علیہ السلام کی خصوصیت و معجزہ پر محمول نہیں کر سکتے اس لئے کہ اول تو خصوصیت کی کوئی دلیل موجود نہیں۔ دوسرے یہ کہ اگر اس کو عیسٰی علیہ السلام کا معجزہ مانیں تو لازم آئے گا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شخصیت عیسٰی علیہ السلام کے معجزہ کے لئے محل تصرف بنے اور یہ بات آنحضرت صلی علیہ وسلم کی شانِ عالی کے کسی طرح بھی مناسب نہیں۔ اس لئے ماننا پڑے گا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم قبر شریف کے پاس سے پیش کیا جانے والا ہر صلوٰۃ وسلام خود سُنتے ہیں اور اسی طرح عیسٰی علیہ السلام کا سلام بھی خود سُن کر جواب عنایت فرمائیں گے۔

ساتویں حدیث

حضرت ابوہریرہؓ کی زیر بحث حدیث

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من صلی علی عند قبری سمعتہ ومن صلی علی نائیا ابلغتہ۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص میری قبر کے پاس سے مجھ پر درود پڑھا کرے گا میں اس کو خود سُن لیا کروں گا۔ اور جو شخص دور سے مجھ پر درود بھیجا کرے گا وہ مجھ کو فرشتوں کے ذریعہ سے پہنچا دیا جایا کرے گا۔

اس حدیث میں "سمعتہ" سے مراد براہِ راست بغیر کسی واسطہ کے سُننا ہے اس لئے کہ اول تو جب سماع کا

اطلاق کیاجاتا ہے تواس کا متبادر مفہوم یہی ہوتا ہے کہ متکلم کی آواز سامع کے کانوں تک پہنچ جائے دوسرے "سمعتہ" کا "ابلغتہ" کے ساتھ مقابلہ کرنے سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہاں ابلاغ کا مقابل مراد ہے ۔

ابلاغ سے مراد تو یہ ہے کہ وہ صلوٰۃ فرشتوں کے واسطہ سے آپ تک پہنچادی جائے لہٰذا سماع سے مُراد یہ ہوا کہ آپ براہ راست اس صلوٰۃ کو سُن لیں چنانچہ ملاّعلی قاری "سمعتہ" کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ای سمعاحقیقیا بلا واسطۃ[1]

"عند قبری" کی قید سے یہ بات مؤکد کر دی گئی کہ یہ جسد عنصری کے لئے ثابت ہے۔ یعنی جسد عنصری سُنتا ہے بتعلق رُوح کیونکہ اگر صرف روح سُنتی ہوتی یا کوئی اور جسد مثالی وغیرہ سُنتا ہوتا تو پھر "عند قبری" کی تخصیص کی کوئی ضرورت نہ ہوتی۔ پھر تو چاہیئے تھا کہ ہر جگہ سے آپ صلوٰۃ وسلام خود سُن لیتے حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں ۔

تخریج وتصحیح حدیث

یہ حدیث صاحب مشکوٰۃ نے یہاں بیہقی کے حوالہ سے ذکر کی ہے۔ امام بیہقی کے علاوہ دوسرے محدثین نے بھی اس حدیث کی تخریج کی ہے۔[2] مثلاً حافظ ابوالشیخ نے "کتاب الثواب" میں اس کی تخریج کی ہے[3]۔ اسی طرح ابوبکر ابن ابی شیبہ نے بھی یہ حدیث نقل کی ہے[4]۔ ابن حبان نے بھی اس حدیث کی تخریج کی ہے[5]۔

اس حدیث کی امام بیہقی والی سند میں ایک راوی محمد بن مروان السدی الصغیر ہیں محدثین نے ان کی تضعیف کی ہے لیکن ابوالشیخ وغیرہ کی سند میں یہ راوی نہیں بلکہ اس کے تمام راوی ثقہ ہیں محدثین نے ابوالشیخ والی سند کی تصحیح کی ہے مثلاً مندرجہ ذیل حضرات نے اس کی سند کو جید قرار دیا ہے ۔

(۱) حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں[5] (۲) ملاعلی قاری نے[6]

(۳) علامہ عثمانی نے[7]

---

[1] مرقات ص ۳۴۷ ج ۲

[2] فتح الباری ص ۴۸۸ ج ۶ وشرح شفاء القاضی عیاض لملاعلی قاری ص ۵۰۰ ج ۳ بہامش نسیم الریاض و مرقات ص ۳۴۷ ج ۲۔ [3] الشفاء مع نسیم الریاض ص ۵۰۰ ج ۳۔ [4] مرقات ص ۳۴۷ ج ۲ [5] فتح الباری ص ۴۸۸ ج ۶ [6] مرقات ص ۳۴۷ ج ۲ [7] فتح الملہم ص ۲۲۲ ج ۱۔

جمہور کا استدلال ابوالشیخ والی سند سے ہے امام بیہقی والی سند پر استدلال کا مدار نہیں۔ البتہ اس کو ابوالشیخ والی سند کی مزید تقویت کے لئے پیش کیا جاسکتا ہے۔ صرف بیہقی والی روایت کو سامنے رکھ کر یہ فیصلہ کر دینا کہ یہ حدیث ضعیف ہے مناسب نہیں۔

یہ چند حدیثیں بطور نمونہ پیش کی گئی ہیں جن سے اہل السنۃ والجماعت کا موقف اس مسئلہ میں صراحۃً ثابت ہورہا ہے۔ مزید احادیث کے لئے اور انہی احادیث کے متعلق مزید تفصیلات کے لئے اس موضوع پر لکھی گئی مستقل کتابوں کی طرف مراجعت کی جاسکتی ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی ذہن میں رکھنی چاہیئے کہ ان حدیثوں کی سندیں بھی گو صحیح ہیں لیکن سب سے اہم وجہ ان احادیث کے قابل قبول ہونے کی یہ ہے کہ ان کے مضمون کو امت میں تلقی بالقبول حاصل ہے۔ تلقی بالقبول سے سندِ ضعیف والی حدیث کا مقام بھی صحیح سند والی احادیث سے بڑھ جاتا ہے چہ جائیکہ وہ حدیث سنداً بھی صحیح ہو اور پھر ایک ہی حدیث نہ ہو بلکہ اس مضمون پر دلالت کرنے والی کثیر احادیث موجود ہوں۔ ایسی صورت میں ان کے انکار کی بالکل گنجائش نہیں رہتی۔

حیات انبیاء علیہم السلام اور قرآن کریم

مسئلہ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم میں اہل السنت والجماعت کا موقف جس طرح بہت سی احادیث سے بطور عبارت النص یا اشارہ النص کے ثابت ہے اسی طرح یہ موقف قرآن کریم کی دلالۃ النص سے بھی ثابت ہے۔ چنانچہ حق تعالیٰ شہداء کے بارے میں فرماتے ہیں۔

ولا تقولوا لمن یقتل فی سبیل اللہ اموات بل احیاء ولکن لا تشعرون۔

اور جو لوگ اللہ کی راہ میں قتل کئے جاتے ہیں ان کی نسبت یوں بھی مت کہو کہ وہ مردے ہیں بلکہ وہ لوگ زندہ ہیں لیکن تم حواس سے ادراک نہیں کرسکتے۔

اس آیت میں شہدار کو احیار کہا گیا ہے شہدار کی یہ حیات کس نوعیت کی ہوتی ہے اس میں ظاہر قرآن کا مقتضا اور مفسرین کی ایک بہت بڑی جماعت کی رائے یہ ہے کہ یہ حیات جسمانی ہے یعنی رُوح کو انکے اجسام کے ساتھ عام مردوں کی نسبت زیادہ تعلق ہوتا ہے اور شہدار کو یہ حیات ملی ہے حق تعالیٰ کے دربار میں ان کے بلند مرتبہ و مقام کی وجہ سے اور ظاہر ہے کہ انبیار علیہم السلام کا مقام و مرتبہ حق تعالیٰ کے ہاں شہدار سے کہیں زیادہ بلند ہے اس لئے یہ حیات انبیار کیلئے بھی ثابت ہونی چاہیئے بلکہ یہ حیات عام شہدار کی حیات سے اقویٰ ہونی چاہیئے۔

اس استدلال کے ضمن میں ہم نے تین باتیں کہی ہیں (۱) ظاہر قرآن کا تقاضا یہ ہے کہ اس حیات کا جسم کیساتھ بھی تعلق ہو۔ (۲) بہت سے مفسرین کی بھی یہی رائے ہے (۳) جب یہ حیات شہدار کے لئے ثابت ہے تو انبیاؑ کے لئے بدرجہ اولیٰ ثابت ہونی چاہیئے۔ تینوں باتوں کی مختصراً وضاحت کر دینا مناسب ہے۔

سیاق قرآن حیات جسمانیہ پر دال ہے

قرآن کریم کی اس آیت کے سیاق میں بہت سے قرائن و شواہد ایسے موجود ہیں جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شہدار کو جو حیات حاصل ہے وہ جسمانی ہے چند ایک قرائن حسب ذیل ہیں۔

(۱) احیاء "حی" کی جمع ہے۔ اس لفظ کا اطلاق جب انسانوں یا حیوانوں پر کیا جاتا ہے تو عام محاورں میں اس سے مُراد وہی حیات ہوتی ہے جو روح کے جسم کے ساتھ تعلق کی وجہ سے حاصل ہو، چنانچہ علامہ آلوسیؒ نے اس حیات کو ان الفاظ میں تعبیر کیا ہے۔ "فمذهب كثير من السلف إلى أنها حقيقية بالروح والجسد"[1] اس سے معلوم ہوا کہ حیات کا حقیقی معنیٰ یہی ہے۔

(۲) مفسرین نے لکھا ہے کہ "بل احياء" میں احیار خبر ہے۔ اس کا مبتدا محذوف ہے تقدیر عبارت یہ ہے "هم احياء" ہم ضمیر من یقتل میں من کی طرف لوٹ رہی ہے یعنی من یقتل احیار جن پر فعل قتل وارد ہوا ہے وہ زندہ ہیں ظاہر ہے کہ فعل اصالۃً جسم پر ہی وارد ہوا ہے تلوار جسم پر ہی چلی ہے۔ تو یہ حیات بھی جسم کے لئے ہی ثابت ہوگی بتعلق روح۔

(۳) قرآن پاک میں یہ حیات بیان کرنے کے بعد فرمایا گیا ہے۔ ولکن لا تشعرون۔ شعور کہتے ہیں۔ ادراک بالحواس کو، اور لکن استدراک کے لئے آتا ہے یعنی لکن سے پہلے والی کلام سے کسی توہم کا امکان ہوتا ہے۔ لکن کے بعد والا جملہ اس توہم اور شبہ کو دور کر دیتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ "بل احیاءٌ" سے جو حیات تبادراً مفہوم ہوتی ہے وہ وہی حیات ہے جس کے مدرک بالحواس ہونے کا امکان ہو (خواہ وہ کسی عارض کی وجہ سے بالفعل غیر مدرک ہی کیوں نہ ہو) حاصل آیت کا یہ ہوا کہ شہدار کو شہادت کے بعد حیات حاصل ہوتی

---

[1] روح المعانی صـ٢٠ ج ٢

ہے اور اس جنس حیات کے مدرک بالحواس ہونے کا امکان بھی ہے اس پر کسی کو شبہ ہو سکتا تھا کہ شاید بالفعل اس حیات کا ادراک بالحواس ہوتا بھی ہو اس شبہ کو دور کرنے کے لئے فرمادیا" ولکن لاتشعرون" یعنی گو یہ حیات فی نفسہ قابلِ ادراک بالحواس ہے لیکن بعض عوارض کی وجہ سے اور بعض حکمتوں کے پیشِ نظر عادۃً اس کا ادراک بالحواس ہوتا نہیں ہے، ظاہر ہے ایسی حیات جو (اس دنیا میں) قابلِ ادراک بالحواس ہو وہی ہو سکتی ہے جس کا جسم کے ساتھ بھی تعلق ہو، محض روح کی حیات تو مدرک بالحواس نہیں ہوتی وہ تو مدرک بالعقل ہوتی ہے. اگر محض روحانی حیات مراد ہوتی تو یوں فرماتے ولکن لاتعلمون.

شہدار کی حیات کے قابلِ ادراک بالحواس ہونے کے باوجود بالفعل اس کے عدمِ ادراک کی کئی وجوہ ہو سکتی ہیں مثلاً یہ کہ یہ حیات چونکہ عالمِ دُنیا سے عالمِ برزخ میں منتقل ہو جانے کے بعد ملتی ہے ـــــــــــــ اور اس دُنیا میں رہتے ہوئے دوسرے جہاں کے احوال کا مشاہدہ کرنا مستبعد ہے اس لئے عادۃً اس حیات کا ادراک نہیں ہوتا باوجود اس کے کہ اس کا تعلق جسم کے ساتھ بھی ہوتا ہے.

یہ وجہ بھی بیان کی جا سکتی ہے کہ اس حیات میں اگرچہ روح کا جسد کے ساتھ ـــــــــــــ تعلق ہوتا ہے اور یہ تعلق عام مردوں سے زیادہ ہوتا ہے. لیکن یہ تعلق ایسا نہیں ہوتا جیسا کہ دنیوی زندگی میں ہوتا ہے کہ اس سے حیاتِ مطلقہ حاصل ہو جائے اور جسم حس و حرکت کرتا ہوا نظر آجائے.

اسی طرح اس حیات کے عادۃً مشاہدہ میں نہ آنے میں یہ حکمت بھی ہو سکتی ہے کہ حق تعالیٰ کی نظر میں ایمان وہ معتبر ہے جو ایمان بالغیب ہو، بن دیکھے صرف اس وجہ سے مان لیا جائے کہ اللہ کے رسول نے خبر دی ہے. اگر حیاتِ شہدار یا اس قسم کے دوسرے امورِ غیبیہ عام طور پر نظر آنے لگیں تو ان پر ایمان، ایمان بالغیب نہ رہے گا. ایمان بالشہادۃ بن جائے گا. اس حیات کو بندوں ہی کی مصلحت کے پیشِ نظر ان کی نظروں سے اوجھل رکھا گیا ہے. چنانچہ جہاں کہیں دکھانے میں مصلحت ہوتی ہے مثلاً عبرت اور شہادت وغیرہ کی ترغیب مقصود ہوتی ہے تو اس عالم کے بعض احوال بعض بندوں کو بطورِ خرقِ عادت دکھا بھی دیئے جاتے ہیں، محدثین نے اس سلسلہ میں کافی واقعات بھی اپنی کتابوں میں نقل فرمائے ہیں[1].

---

[1] مثلاً، وقد صح عن ثابت البنانی التابعی انہ قال: اللھم ان کنت اعطیت احداً ان یصلی فی قبرہ فاعطنی ذلک فرئی بعد ذلک یصلی فی قبرہ شفاء السقام (ص ۱۸۷). نیز شہدار کے اجسام کے ساتھ ان کی ارواح کے عام مردوں سے قوی تعلق کا ایک ظاہری اثر یہ بھی ہوتا ہے کہ حقیقی یا حکمی شہید کے جسم کو مٹی نہیں کھاتی (اگلے صفحہ پر)

حاصل یہ کہ آیت کے سیاق سے معلوم ہوتا ہے کہ احیاء سے بالتبادر سمجھ میں آنے والی حیات وہی حیات ہے جس کے مدرک بالحواس ہونے کا امکان ہو لیکن بعض عوارض کی وجہ سے اور بعض حکمتوں کے پیش نظر عادۃً بالفعل اس کا ادراک ہوتا نہیں۔ اور ایسی حیات جسمانی ہی ہوسکتی ہے۔

یہ چند شواہد بطور نمونہ پیش کئے گئے ہیں ان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس آیت کے سیاق کا تقاضا یہی ہے کہ یہ حیات جسمانی ہو۔

چند حوالہ جات

آیت مذکورہ میں حیات سے حیات جسمانیہ مراد لینا چونکہ آیت کے سیاق کے مطابق ہے اس لئے بہت سے مفسرین وعلماء اُمت نے اسی تفسیر کو اختیار کیا ہے۔ تفصیلی حوالہ جات پیش کرنا تو طوالت کا باعث ہوگا چند ایک شہادتیں بطور نمونہ اس پر پیش کی جاتی ہیں۔

(۱) مشہور حنفی مفسر علامہ سید محمود آلوسیؒ اس آیت کی تفسیر میں فرماتے ہیں واختلف فی هذه الحياة فمذهب كثير من السلف إلى انها حقيقية بالروح والجسد ولكنالا ندركها فی هذه النشأة[۱] اس میں حیات حقیقیہ جسمانیہ کو کثیر سلف کا مذہب قرار دیا گیا ہے پھر چند اور اقوال نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں والمشهور ترجيح القول الأول۔

(۲) امام رازی نے اپنی تفسیر کبیر میں اس آیت کے تحت حسب عادت طویل بحث فرمائی ہے اس حیات سے مراد کونسی حیات ہے اس میں کئی اقوال نقل فرمائے ہیں پہلا قول یہ نقل فرمایا ہے الأول أنهم فی الوقت احياء كأن الله تعالىٰ احياهم لايصال الثواب إليهم وهذا قول اكثر المفسرين وهذا دليل على أن المطيعين يصل ثوابهم اليهم وهم فی القبور[۲]۔ آخری جملہ سے معلوم ہوا کہ جس تفسیر کو اکثر مفسرین کی طرف منسوب کر رہے ہیں اس کے مطابق اس حیات کا تعلق قبور میں موجود اجسام کے ساتھ بھی ہوتا ہے۔ پھر یہ سوال اٹھایا ہے کہ ہم تو ان اجسام کا مشاہدہ کرتے ہیں کہ وہ مردہ ہیں پھر اس کا جواب بھی دیا ہے۔ اس قول پر یہ سوال تبھی ہوتا ہے جبکہ اس قول کے مطابق یہ حیات جسمانی ہو۔ تو اس قول اول میں حیات سے مُراد حیاتِ جسمانیہ ہے۔ پھر دو قول اور نقل کر کے فرماتے ہیں۔ واعلم ان اكثر العلماء على ترجيح القول الأول پہلے حنفی مفسر کی شہادت پیش کی تھی یہ شافعی مفسر کی شہادت ہے۔ اب چند ایک محدثین کے حوالے پیش کئے

بقیہ ؎ (دوسرے اجزاء ارضیہ سے متاثر ہونا الگ بات ہے) اس لئے ان کے اجسام ہمیشہ یا طویل عرصہ تک محفوظ رہتے ہیں (حاشیہ صفحہ ہٰذا) [۱] روح المعانی ص ۲۰ ج ۲ (دار الفکر بیروت)

[۲] تفسیر کبیر ص ۱۶۳ ج ۴

جاتے ہیں ایک حنفی محدث کا ایک شافعی کا اور ایک اہل حدیث محدث کا۔

(۳) مشہور حنفی شارح حدیث حافظ بدرالدین عینی عمدۃ القاری میں موسیٰ علیہ السلام کی صلوٰۃ فی القبر والی حدیث نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں۔ قلت لا اشکال فی ھذا اصلاً و ذلك أن الأنبياء عليهم الصلوۃ والسلام أفضل من الشهداء و الشهداء احياء عند ربهم فالأنبياء بالطريق الأولى[1]۔ یہاں حافظ عینی حیات کی ایسی نوعیت کی بات کر رہے ہیں جس سے موسیٰ علیہ السلام کے اپنی قبر میں نماز پڑھنے پر اصلاً اشکال ہی نہ رہے۔

(۴) حافظ ابن حجر عسقلانی انبیاء علیہم السلام کی حیات پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں قلت واذا ثبت أنهم احياء من حيث النقل فإنه يقويه من حيث النظر كون الشهداء احياءً بنص القرآن والأنبياء افضل من الشهداء[2]۔ اس آیت کے سیاق و سباق میں حافظ انبیاء علیہم السلام کی حیاتِ جسمانیہ پر بحث کر رہے ہیں۔

(۵) ظاہری مزاج کے مشہور محدث قاضی شوکانی نیل الأوطار میں حیاتِ انبیاء پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں وورد النص فی كتاب الله فی حق الشهداء أنهم احياء يرزقون وأن الحياة فيهم متعلقة بالجسد فكيف بالأنبياء والمرسلين[3]۔

فائدہ صحیح مسلم میں حضرت عبداللہ بن مسعود کی حدیث ہے مسروق کہتے ہیں کہ ہم نے عبداللہ بن مسعود سے اس آیت کے بارہ میں سوال کیا۔ ولا تحسبن الذين قتلوا الخ تو حضرت ابن مسعود نے فرمایا ہم نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس آیت کے بارہ میں پوچھا تھا تو آپ نے یہ جواب دیا ارواحهم فی جوف طير خضر لها قناديل معلقة بالعرش تسرح من الجنة حيث شاءت

---

[1] عمدۃ القاری ص ۳۵ ج ۱۶

[2] فتح الباری ص ۴۸۸ ج ۶ ، من حیث النظر سے مراد یہ دلالۃ النص ہے کیونکہ نظر و قیاس اور دلالۃ النص دونوں میں حکم کا تعدیہ بالعلۃ ہوتا ہے (کما سیأتی) ویسے بھی حافظؒ بعض اوقات اس استدلال کو بھی قیاس کہدیتے ہیں جس میں معمولی دقتِ نظر کو استعمال کیا گیا ہو۔ چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کے حدیث عبادۃؓ کے ابتدائی یا آخری حصہ سے (علی اختلاف الشقین) بیع الرطب بالتمر کے جواز پر مشہور استدلال کو بھی حافظ نے قیاس قرار دیا ہے (قلت ھو قیاس صحیح لکنہ فی معارضۃ النص فھو فاسد۔ الدرایہ ص ۲۸۷ باب الربوا)

[3] نیل الأوطار ص ۲۶۴ ج ۳ باب فضل یوم الجمعۃ۔

ثم تأوی الی تلك القنادیل[1] الخ۔ اس حدیث کی وجہ سے بعض حضرات نے یہ کہدیا ہے کہ قرآن کریم کی ان دو آیتوں میں شہدار کی جس حیات کا ذکر ہے وہ محض روحانی حیات ہے ان کے اجساد سے ان کی ارواح کا (عام مردوں سے زیادہ) تعلق نہیں ہوتا۔ اس سلسلہ میں دو باتیں ذہن میں رکھنی چاہئیں۔

ایک تو یہ کہ یہ حدیث شہدار کی حیات جسمانیہ کے منافی نہیں۔ اس لئے کہ ہمارا یہ دعویٰ نہیں ہے کہ شہدار کی ارواح مکمل طور پر ان کے ابدان میں آجاتی ہیں اور ابدان ہی ان کا مستقر ہے۔ بلکہ ہم ارواح کے ان کے ابدان کے ساتھ عام مردوں کی نسبت قوی تعلق کے قائل ہیں خواہ وہ کس نوعیت کا بھی ہو۔ "باب اثبات عذاب القبر" میں یہبات تفصیلی طور پر بتائی جا چکی ہے کہ ارواح کا مستقر کہیں بھی ہو اور وہ جہاں کہیں بھی پھرتی ہوں ان کا انکے ابدان کے ساتھ تعلق اور ان کا اشراق ممکن ہے۔ اس لئے ان ارواح کا عرش کے نیچے سبز پرندوں یہ ہونا ہماری اختیار کردہ تفسیر کے منافی نہیں دوسری طرف ظاہر قرآن ہماری اختیار کردہ تفسیر کا مؤید ہے تو پھر کیوں نہ ایسی تفسیر کو اختیار کیا جائے جو قرآن کے سیاق کے بھی مطابق ہو اور کسی حدیث کے بھی خلاف نہ ہو۔

دوسری بات یہ ذہن میں رکھنی چاہیئے کہ اس حدیث میں شہدار کے متعلق جو بات مذکور ہے اسی سے ملتی جلتی بات دوسری بعض احادیث میں عام مؤمنین کے بارہ میں بھی بیان کی گئی ہے چنانچہ مؤطا امام مالک کی ایک روایت کے لفظ یہ ہیں۔ انما نسمة المؤمن طیر یعلق فی شجرة الجنة حتی یرجعه الله الی جسده یوم یبعثه[2] اس سے معلوم ہوا کہ یہ اعزاز شہدار کے ساتھ خاص نہیں بلکہ عام مؤمنین کو بھی یہ اعزاز ملتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جن حضرات نے آیت میں مذکورہ حیات کو محض روحانی حیات کہا ہے انہیں یہ کہنا پڑا ہے کہ یہ حیات شہدار کے ساتھ خاص نہیں عام مؤمنین کے لئے بھی ہے شہدار کی تخصیص ذکری محض تعظیم و تکریم کے لئے ہے چنانچہ حافظ ابن کثیر مؤطا والی مذکورہ روایت نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں۔ ففیه دلالة لعموم المؤمنین ایضاً وان کان الشهداء قد خصوا بالذکر فی القرآن تشریفاً لهم و تکریما و تعظیما[3]

لیکن آیت کے سیاق و سباق سے متبادراً جو بات معلوم ہوتی ہے وہ یہی ہے کہ ان کو جو حیات ملتی ہے وہ عام مؤمنین کو حاصل نہیں بلکہ وہ (حقیقی یا حکمی) شہدار کے ساتھ ہی خاص ہے جو ان کو ان کی اس عظیم قربانی کے صلہ میں ملتی ہے۔ اس لئے حدیث کی شرح میں یوں کہنا چاہیئے کہ حدیث میں اس حیات کا بیان مقصود نہیں

---

[1] صحیح مسلم ص ۱۳۵ ج ۲۔ [2] مؤطا امام مالک ص ۲۲۱ (جامع الجنائز) طبع میر محمد کتب خانہ کراچی۔
[3] تفسیر ابن کثیر ص ۱۹۷ ج ۱۔

جو شہدار کے ساتھ خاص ہے کیونکہ وہ حیات تو ظاہر قرآن سے بھی سمجھ میں آرہی ہے۔ یہاں نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیہِ وَسَلَّم نے اس حیات کا ذکر کیا ہے جو ظاہر قرآن سے سمجھ میں نہیں آرہی تھی۔

گویا شہدار کو دو قسم کی حیات حاصل ہوتی ہے ایک جسمانی جو ظاہر قرآن سے سمجھ میں آرہی ہے یہ حیات (حقیقی یا حکمی) شہدار کے ساتھ خاص ہے اور دوسری روحانی حیات یعنی انکی ارواح کو خاص قسم کی سواریاں سبز پرندوں کی شکل میں ملتی ہیں ان پر سوار ہو کر وہ جہاں چاہیں پھر سکتی ہیں یہ حیات شہدار کے ساتھ خاص نہیں بلکہ عام مؤمنین کو بھی ملتی ہے۔ حدیث میں اس دوسری حیات کا بیان مقصود ہے۔ مطلب یہ ہے کہ شہدار کو قرآن سے سمجھ میں آنے والی حیات جسمانیہ کے علاوہ وہ حیات بھی ملتی ہے جو عام مسلمانوں کو ملتی ہے۔ حیاتِ جسمانیہ کی وجہ سے انہیں حیاتِ روحانیہ سے محروم نہیں کیا جاتا۔

اب تک کی تقریر کا حاصل یہ ہوا کہ ظاہر قرآن اور بہت سے مفسرین کے اختیار کے مطابق شہدار کو خاص قسم کی حیات ملتی ہے جس کا ان کے جسم کے ساتھ بھی تعلق ہوتا ہے لیکن اس حیات کے اس دنیوی جسم کے ساتھ تعلق ہونے کے باوجود اس دنیا میں رہتے ہوئے انسانی حواس کو عادۃً ادراک نہیں ہوتا۔

حیاتِ شہدار سے حیاتِ انبیار پر استدلال

جب یہ حیات شہدار کے لئے ثابت ہے تو انبیاء کے لئے بدرجہ اولیٰ ثابت ہونی چاہیئے کئی وجوہ سے۔

ا۔ معمولی دینی سمجھ بوجھ رکھنے والا آدمی بھی یہ بات سمجھتا ہے کہ شہدار کو یہ حیات ملنے کی علت ان کا حق تعالیٰ کی بارگاہ میں مقرب ہونا ہے اور یہ علت انبیار کرام علیہم السلام میں شہدار سے بھی زیادہ پائی جاتی ہے اس لئے ان کے لئے یہ حیات بدرجۂ اولیٰ ثابت ہونی چاہیئے بلکہ ان کی حیات شہدار سے اقوی ہونی چاہیئے۔

یاد رہے کہ اس استدلال میں اگرچہ حکم کا تعدیہ کیا گیا ہے دوسری جگہ علت کے پائے جانے کی وجہ سے لیکن یہ قیاس نہیں ہے بلکہ دلالۃ النص سے استدلال ہے۔ قیاس اور دلالۃ النص دونوں میں حکم کا تعدیہ بالعلۃ ہوتا ہے لیکن قیاس میں اس علت کے سمجھنے کے لئے اجتہاد کی ضرورت ہوتی ہے جبکہ دلالۃ النص میں وہ علت دینی سمجھ بوجھ رکھنے والا عام آدمی بھی سمجھ سکتا ہے۔

ب۔ شہید کو جو حق تعالیٰ کی راہ میں جان قربان کرنے کی توفیق ملی ہے وہ انبیار علیہم السلام کی ہدایت و رہنمائی ہی کی وجہ سے ملی ہے اس لئے الدال علی الخیر کفاعلہ اور من سن سنۃ حسنۃ فلہ اجرھا و اُجر من عمل بہا کے ضابطہ کے تحت جو اعزاز شہید کو ملے گا وہ انبیار علیہم السلام کو بھی ملنا چاہیئے بلکہ تمام شہدار کے اعزازات کے مجموعہ کے برابر انہیں ملنا چاہیئے۔

ج۔ یہ ساری بحث تو اس وقت ہے جبکہ ہم انبیاء علیہم السلام کو بحکم الشہداء قرار دیں اب ہم ترقی کر کے کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم شہید تھے۔ کیونکہ وفات عادی نہیں تھی بلکہ اس زہر کی وجہ سے تھی جو ایک یہودی عورت نے آپ کو غزوۂ خیبر کے موقعہ پر دی تھی چنانچہ آپ نے مرض الوفات میں حضرت عائشہؓ سے فرمایا تھا۔ یا عائشۃ ما ازال اجد الم الطعام الذی اکلت بخیبر فھذا أوان وجدت انقطاع ابھری من ذلک السم[1] (اے عائشہؓ! میں اس کھانے کی تکلیف ابھی تک محسوس کر رہا ہوں جو میں نے خیبر میں کھایا تھا اور اس وقت اس زہر کی وجہ سے اپنی رگیں کٹتی ہوئی محسوس کر رہا ہوں)۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود فرمایا کرتے تھے لأن احلف تسعا ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قتل قتلا احب الی من أحلف واحدۃ أنہ لم یقتل و ذلک ان اللہ عزوجل اتخذہ نبیا واتخذہ شہیدا[2] اب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی من یقتل فی سبیل اللہ کے عموم میں داخل ہوگئے۔ گویا یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات کو بطور عبارت النص شامل ہوگئی[3]

معتبر کتابوں کے چند حوالے

ابھی تک ہم نے مختصراً کتاب وسنت کے وہ دلائل پیش کئے ہیں جن سے اس مسئلہ میں ہمارا موقف ثابت ہوتا ہے۔ اب چند ایسے حوالہ جات پیش کئے جاتے ہیں جن سے یہ معلوم ہو کہ اہل السنت والجماعت کے تمام طبقات نے بھی وہی موقف اختیار کیا ہے جو ان دلائل سے بے تکلف سمجھ میں آرہا ہے۔ یہ بات پہلے بارہا بتائی جا چکی ہے کہ جمہور اہل السنت والجماعت کا کسی موقف پر متفق ہوجانا یہ اس موقف کے صحیح اور کتاب وسنت کے موافق ہونے کی سب سے بڑی دلیل ہوتا ہے اس لئے کہ جمہور اہل السنت والجماعت ہی قرآن وسنت کے صحیح ترجمان ہیں۔ کسی محدث، فقیہ، مفسر اور متکلم وغیرہ سے انفرادی طور پر تو کتاب وسنت کے فہم میں اجتہادی غلطی ہوسکتی ہے لیکن جس راستہ پر اُمت کے بڑے بڑے مفسرین، محدثین، فقہاء اور متکلمین وغیرہ چلے آرہے ہوں اس کے بارہ میں جلدی سے یہ فیصلہ کر دینا کہ یہ راستہ غلط اور قرآن کے خلاف ہے بڑی جسارت کی بات اور

---

[1] صحیح بخاری ص ۶۳۷ ج ۲۔

[2] رواہ الحاکم فی المستدرک (ص ۵۸ ج ۳) وقال ھذا حدیث صحیح علی شرط الشیخین ولم یخرجاہ و وافقہ علی ذلک الذہبی فی التلخیص۔

[3] یہ تینوں وجوہ تقی الدین سبکی نے بھی ذکر کی ہیں۔ شفاء السقام ص ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰۔

بے باکانہ حرکت ہے۔

ہدایت کا اصل سرچشمہ تو قرآن کریم اور سنتِ نبوی ہی ہے لیکن قرآن کریم اور حدیث شریف کے فہم میں اختلاف ہو سکتا ہے بلکہ ہوا ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے ہی پیشین گوئی دے دی تھی کہ میری امت میں اختلاف ہوں گے اور فرقے بنیں گے اور یہ بھی فرما دیا تھا کہ ان اختلافات کے باوجود ایک جماعت ضرور ایسی موجود رہے گی جو حق پر ہوگی یعنی کتاب و سنت کی صحیح ترجمان ہوگی اور "ماأناعلیه واصحابی" کہہ کر اس جماعت حقہ کے بنیادی اوصاف کی نشان دہی بھی فرما دی ہے۔ پہلے بتایا جاچکا ہے کہ اس کا مصداق اہل السنت والجماعت ہی ہیں۔

اس لئے زیرِ بحث مسئلہ میں جو موقف ہم نے ذکر کیا ہے۔ اس کے بارہ میں اتنا بتلا دینا ہی کافی تھا یہ وہ موقف ہے جسے اہل السنت والجماعت کے تمام طبقات نے اختیار کیا ہے۔ لیکن ہماری شامتِ اعمال سے آج کل سلف اہل السنت والجماعت پر بداعتمادی کی زہریلی فضا چل پڑی ہے اور اہلِ حق کی طرف اپنی نسبت کرنے والے بعض حلقوں کی طرف سے بھی اس قسم کی باتیں بکثرت ہونے لگی ہیں جن سے یہ تأثر ملتا ہے کہ جمہور اہل السنت والجماعت اور قرآن کریم دونوں گویا ایک دوسرے کے خلاف محاذ ہیں، اس لئے کسی مسئلہ میں اہل السنت والجماعت کا حوالہ دینا گویا قرآن کریم سے روگردانی کرنا ہے بعض تو جمہور اہل السنت والجماعت کے لفظ ہی سے بدکتے ہیں حتی کہ بعض تو جمہور کے بارہ میں استہزاء و تمسخر کا انداز اختیار کرنے اور ان کے بارے میں نازیبا کلمات استعمال کرنے سے بھی گریز نہیں کرتے اس لئے اس مسئلہ میں اہل السنت والجماعت کی کتابوں کے حوالہ جات پیش کرنے سے پہلے مناسب معلوم ہوا کہ مختصراً دلائل کے ساتھ یہ بات بتادی جائے کہ یہ موقف وہی ہے جو قرآن کریم اور احادیثِ نبویہ سے سمجھ میں آرہا ہے تاکہ حوالہ جات اس ذہن کے ساتھ سُنے جائیں کہ اعتقادی مسائل میں جمہور اہل السنت والجماعت کبھی اس راستہ کو اختیار نہیں کرسکتے جو کتاب وسنت کے خلاف ہو۔ اس لئے کہ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کا انکار بھی غلط راستہ ہے لیکن جمہور اہل السنت والجماعت سے بدظنی یا اس سے بڑھ کر ان کے متعلق بدزبانی یا ان کے بارہ میں شکوک وشبہات پیدا کرکے لوگوں کو سلف سے بے نیاز ہوکر قرآن وسنت کے سمجھنے کی دعوت دینا یہ تو بہت ہی زیادہ خطرناک رویہ ہے۔ اس تمہید کے بعد اس مسئلہ میں اہل السنت والجماعت کے حوالہ جات سُنیئے۔

اس مسئلہ میں حوالہ جات اتنے زیادہ ہیں کہ وہ سارے کے سارے پیش نہیں کئے جاسکتے اس لئے چند ضروری حوالے پیش کرنے پر اکتفار کیا جائے گا۔ پہلے ان علماء کے حوالہ جات پیش کئے جائیں گے جنہوں نے انبیاء علیہم السلام کی حیات فی القبور اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قبر کے پاس سے سماع صلوٰۃ وسلام پر اجماع نقل کیا ہے پھر معتبر علماء کے چند حوالے ایسے پیش کئے جائیں گے جن میں اجماع کی تصریح تو نہیں کی گئی لیکن ان حضرات نے یہ نظریہ قبول کرکے اپنی کتابوں میں لکھا ضرور ہے۔

نقل اجماع

(۱) علامہ سخاویؒ اپنی مشہور کتاب القول البدیع میں فرماتے ہیں:
نحن نؤمن ونصدق بانه صلى الله عليه وسلم حي يرزق وأن جسده الشريف لا تأكله الأرض والأجماع على هذا[1]

(۲) گیارہویں صدی ہجری کے محدث علامہ محمد بن علان صدیقی نے دلیل الفالحین لطرق ریاض الصالحین میں حدیث مامن أحد یسلم الخ میں "روحی" کی تفسیر "نطقی" سے کی ہے اور اس کی وجہ ان لفظوں میں بیان کی ہے۔
للنصوص والاجماع على أنه صلى الله عليه وسلم حي في قبره على الدوام[2]

(۳) حافظ بدر الدین عینیؒ عمدۃ القاری میں حضرت ابو بکر صدیقؓ کے ارشاد لا یذیقك الله الموتتین کی شرح میں لکھتے ہیں وهما الموتتان الواقعتان لكل غير الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فإنهم لا يموتون في قبورهم بل هم احياء واما سائر الخلق فإنهم يموتون في القبر ثم يحيون يوم القيامة ومذهب اهل السنة والجماعة أن في القبر حياة وموتا فلابد من ذوق الموتتين لكل احد غير الأنبياء[3] سؤال فی القبر کے بارہ میں بعض حضرات اس بات کے قائل ہوئے ہیں کہ سوال نکیرین کے وقت عام مردوں میں بھی قوی نوعیت کی حیات پیدا کر دی جاتی ہے اس کے بعد یہ قوی قسم کی حیات ختم کر دی جاتی ہے (روح کا تعلق صرف بقدرِ ضرورت باقی رہ جاتا ہے) اس

---

[1] القول البدیع ص ۱۲۵۔

[2] دلیل الفالحین ص ۲۰۲ ج ۴ (مصطفی البابی الحلبی واولادہ ۱۳۹۶ھ)

[3] عمدۃ القاری ص ۱۸۵ ج ۱۶ (باب بعد باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: لو کنت متخذا خلیلا الخ)

[4] حافظ عینیؒ کی اس عبارت سے یہ مطلب اخذ کرنا صحیح نہیں کہ قبر میں ابتداءً حیات پیدا کرنے کے بعد پھر روح کا تعلق بدن سے مکمل طور پر ختم ہو جاتا ہے۔ حافظ عینیؒ نہ خود اس کے قائل معلوم ہوتے ہیں اور نہ ہی یہ جمہور اہلسنت کا مذہب ہے۔ چنانچہ عمدۃ القاری (ص ۱۱۸ ج ۳) "باب من الکبائر ان لا یستتر من بولہ" کی شرح میں فرماتے ہیں: "ثم المعذب عند اهل السنة الجسد بعينه او بعضه بعد اعادة الروح الى جسده او الى جزئه الخ" اس میں معذب روح مع الجسد کو قرار دیا گیا ہے۔ اور عذاب قبر پر دلالت کرنے والی نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ عذاب قبر کچھ وقت کے لئے نہیں ہوتا بلکہ دائمی ہوتا ہے الی یوم القیامۃ عینیؒ نے بھی دوام عذاب کی نفی نہیں کی اور نہ ہی وہ کر سکتے ہیں۔
(اگلے صفحہ پر)

کو یہاں موت سے تعبیر کیا گیا ہے اس قسم کی موت عام لوگوں کو تو پیش آتی ہے لیکن حافظ عینیؒ اہل السنت والجماعت کا مذہب یہ بتا رہے ہیں کہ انبیاء کرام اس سے مستثنیٰ ہیں ان کی ارواح کا ان کے اجسادِ مبارکہ کے ساتھ ایک مرتبہ قوی تعلق قائم کر دیا جاتا ہے اور وہ تعلق پھر ختم نہیں ہوتا۔

(۴) شاہ محمد اسحاق محدث دہلوی قدس سرہ کے شاگردِ رشید مولانا قطب الدین صاحب رحمہ اللہ نے شاہ صاحب ہی کے ایماء سے مشکوٰۃ شریف کا ترجمہ مع مختصر تشریح لکھ کر شاہ صاحب کی خدمت میں پیش کیا تھا جو "مظاہرِ حق" کے نام سے موسوم[۱] ہے۔ اس میں مولانا محمد قطب الدین حضرت اوسؓ بن اوس کی حدیث کی شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں "اور اخیر حدیث کا حاصل یہ ہے کہ زندہ ہیں۔ انبیاء قبروں میں، یہ مسئلہ متفق علیہ ہے کسی کو اس میں خلاف نہیں کہ حیات ان کو وہاں حقیقی جسمانی دُنیا کی سی[۲] ہے"

(۵) فقیہ النفس حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی قدس سرہ کے فتاویٰ کے مجموعہ "فتاویٰ رشیدیہ" میں ہے "انبیاء کو اسی وجہ سے مستثنیٰ کیا کہ ان کے سماع میں کسی کو اختلاف نہیں[۳]" اس فتویٰ پر حضرت گنگوہیؒ کے علاوہ اور بھی علماء کے دستخط ہیں

(۶) اشرف الجواب میں حضرت حکیم الامت تھانوی قدس سرہ کے وعظ "الحبور" سے اس موضوع پر ایک مضمون نقل کیا گیا ہے اس کے ابتدائی حصہ میں ہے "حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کی قبر مُبارک کے لئے بہت کچھ شرف حاصل ہے کیونکہ جسدِ اطہر اس کے اندر موجود ہے بلکہ حضور خود یعنی جسد مع تلبس الروح اس کے اندر تشریف رکھتے ہیں کیونکہ آپ قبر میں زندہ ہیں قریب قریب تمام اہلِ حق اس پر متفق ہیں صحابہ کا بھی یہی اعتقاد ہے حدیث میں بھی نص ہے .... مگر یہ یاد رہے کہ اس حیات سے مراد ناسوتی نہیں ہے، وہ دوسری قسم کی حیات ہے جس کو حیاتِ برزخیہ کہتے ہیں[۴]" اس عبارت میں آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کی روح مُبارکہ کے جسدِ اطہر کے ساتھ تعلق کا اثبات کیا گیا ہے اور اس تعلق سے حاصل ہونے والی حیات کو قریب قریب تمام اہلِ حق کا مذہب قرار دیا گیا ہے۔ البتہ حضرت تھانویؒ نے اس حیات کا نام "برزخیہ" رکھا ہے اس میں کوئی اشکال کی بات نہیں (کما مر) پورا مضمون

بقیہ: اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ روح کے جسد کے ساتھ بقدرِ احساس الم یا نعمت تعلق کو دائمی سمجھتے ہیں۔ اس لئے زیرِ بحث عبارت میں موت فی القبر سے مراد وہی موت لی جا سکتی ہے جو اوپر ذکر کی گئی ہے یعنی اعدام حیاۃ قویہ۔

[۱] دیباچہ مظاہرِ حق۔ [۲] مظاہرِ حق ص ۴۵۶ ج ۱ (ایچ۔ ایم سعید کمپنی کراچی)

[۳] فتاویٰ رشیدیہ ص ۵۹ (ایچ ایم سعید کمپنی ۱۹۵۲ء)

[۴] اشرف الجواب ص ۲۳۸ (ادارہ تالیفات اشرفیہ طبع دوم ۱۹۸۴ء)

پڑھنے سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ آپ کی مراد حیاتِ شہداء و حیاتِ انبیاء سے وہی ہے جس کا جسم کے ساتھ بھی تعلق ہے اور حضرت کے اس مضمون کی تائید آپ کی دوسری کتابوں سے بھی ہوتی ہے آپ کی تصانیف میں کوئی ایسی بات موجود نہیں جو اس پیش کردہ عبارت کے خلاف ہو۔

(۷) حضرت مولانا مفتی محمد کفایت اللہ صاحب قدس اللہ سرہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی روح مبارکہ کے مجلس مولود میں آنے والے نظریہ کی تردید فرماتے ہوئے لکھتے ہیں "اول یہ کہ حضرت رسالت پناہ صلی اللہ علیہ وسلم قبر مبارک میں زندہ ہیں جیسا کہ اہل السنت والجماعت کا مذہب ہے تو پھر آپ کا روحِ مبارک کا مجالس میلاد میں آنا جسد سے مفارقت کر کے ہوتا ہے یا کسی اور طریقہ سے اگر مفارقت کر کے مانا جائے تو آپ کا قبر مطہر میں زندہ ہونا باطل ہوتا ہے یا کم از کم اس زندگی میں فرق آنا ثابت ہوتا ہے الخ"[1]

اجماع کا ایک اہم قرینہ

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عند القبر صلوٰۃ وسلام سننے اور اس کے لئے حیات کے پائے جانے پر اجماع کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ اہل السنت والجماعت کی چاروں مستند فقہوں کی مستند کتابوں میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر دور سے درود شریف پڑھنے کے سلسلہ میں خطاب کے صیغے استعمال کرنے کی ترغیب نہیں دی گئی لیکن جب یہ حضرات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے روضۂ اطہر پر حاضری کے آداب بیان فرماتے ہیں اور وہاں پر پیش کرنے کے لئے صلوٰۃ وسلام کے صیغے لکھنے لگتے ہیں۔ تو سب ہی حضرات خطاب کے صیغے لکھتے ہیں[2]

ایسے ہی حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ جب سفر سے واپس آتے تو روضۂ اطہر کے پاس آکر اس طرح سلام عرض کرتے السلام علیک یا رسول اللہ السلام علیک یا ابا بکر السلام علیک یا ابتاہ۔[3]

---

[1] کفایت المفتی ص ۱۶۰ ج ۱ (سکندر علی تاجران کتب کراچی) بعض لوگوں نے حضرت مفتی صاحب قدس سرہ کے بعض فتاویٰ کی غلط توجیہ کر کے انہیں ہمنوا ثابت کرنے کی کوشش کی ہے اس فتویٰ سے ان لوگوں کی مکمل تردید ہو جاتی ہے اس کی مزید تفصیل اور دوسرے اکابر علماء دیوبند کی طرف غلط نسبتوں کی تردید کے لئے ملاحظہ ہو کتاب "حیاتِ انبیاء کرام علیہم السلام" مؤلفہ حضرت مولانا مفتی سید عبدالشکور صاحب ترمذی دامت برکاتہم۔

[2] مثلاً دیکھئے نور الایضاح مع مراقی الفلاح وحاشیہ طحطاوی ص ۴۰۶ فتاویٰ عالمگیریہ ص ۲۶۵ ج ۱۔ فتاویٰ قاضی خان (بہامش عالمگیریہ) ص ۳۲۰ ج ۱ فتح القدیر ص ۹۵ ج ۳ مغنی ابن قدامہ ص ۵۵۸ ج ۳۔ الشفاء للقاضی عیاض مع نسیم الریاض ص ۵۱۸ ج ۳۔

[3] السنن الکبریٰ للبیہقی ص ۲۴۵ ج ۵۔

ایسے ہی بہت سے فقہاء نے یہ بھی لکھا ہے کہ اگر کسی نے آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم تک سلام پہنچانے کا کہا ہو تو اپنا صلوٰۃ وسلام پیش کرنے کے بعد اس کا سلام اس کا نام لے کر بارگاہِ رسالت میں پیش کرے۔ مثلاً فتح القدیر (ص ۹۵ ج ۳) میں ہے ولیبلغ سلام من اوصاہ بتبلیغ سلامہ فیقول السلام علیك یارسول الله من فلان بن فلان أو فلان بن فلان یسلم علیك یارسول الله[1] حضرت عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ تعالیٰ بھی مدینہ منورہ جانے والوں کے ذریعہ سے بارگاہِ رسالت میں سلام بھجوایا کرتے تھے بلکہ اس مقصد کے لئے مستقل ڈاک بھی بھیجا کرتے تھے[2]۔

یہ سب باتیں خیر القرون سے بالتوارث چلی آرہی ہیں اور فقہاء اپنی کتابوں میں یہ باتیں لکھتے آرہے ہیں اور کسی نے ان پر نکیر نہیں کی اس سے معلوم ہوا کہ یہ سب حضرات سلف اس بات پر متفق ہیں کہ دور سے صلوٰۃ وسلام بھیجنے اور روضۂ اطہر کے قریب سے پیش کرنے میں فرق ہے۔ اور وہ فرق یہ ہے کہ دور سے تو وہ سلام فرشتوں کے ذریعہ سے پہنچایا جاتا ہے اور قریب سے خود سماعت فرمالیتے ہیں۔

اسی طرح بہت سے فقہاء نے وہاں جاکر آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے شفاعت کی درخواست کرنے کا بھی لکھا ہے[3]۔ اس پر بھی کسی نے نکیر نہیں کی بلکہ بعض مفسرین نے اس سلسلہ میں زمانۂ خیر القرون کا ایک واقعہ بھی نقل فرمایا ہے کہ ایک اعرابی نے روضۂ اطہر کے پاس یہ آیت تلاوت کی ولو أنهم اذ ظلموا انفسهم جاؤك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله توابا رحيما اور اس کے بعد عرض کیا قد جئتك مستغفراً لذنبي مستشفعا بك الى ربي اور اس کے بعد یہ دو شعر پڑھے

یا خیر من دفنت بالقاع اعظمه فطاب من طیبهن القاع والأکم
نفسی الفداء لقبر انت ساکنه فیه العفاف وفیه الجود والکرم[4]

---

[1] مزید دیکھئے فتاویٰ عالمگیریہ ص ۲۶۵، ۲۶۶ ج ۱ نور الایضاح مع مراقی وطحطاوی ص ۴۰۷ زبدۃ المناسک (حضرت گنگوہیؒ) ص ۶۴۹ (مندرجہ در مجموعہ تالیفات رشیدیہ مطبوعہ ادارہ اسلامیات لاہور)

[2] شفاء قاضی عیاض مع نسیم الریاض وشرح ملا علی قاریؒ ص ۵۱۶ ج ۳۔

[3] دیکھئے مثلاً نور الإیضاح مع مراقی وطحطاوی ص ۴۰۶ فتاوی عالمگیریہ ص ۲۶۶ ج ۱۔ فتح القدیر ص ۹۵ ج ۳ زبدۃ المناسک ص ۶۴۹ کتاب الأذکار للنووی ص ۱۷۵۔

[4] دیکھئے تفسیر ابن کثیر ص ۵۲۰ ج ۱ مدارک التنزیل ص ۱۸۲ ج ۱ مغنی ابن قدامہ ص ۵۵۷ ج ۳۔ تفصیلات دیکھئے ہدایۃ الحیران ص ۱۶۴ تا ۱۷۵ (مؤلفہ حضرت مولانا مفتی محمد عبد الشکور صاحب ترمذی دامت برکاتہم العالیہ

(اگلے صفحہ پر)

اس اعرابی کے استشفاع پر بھی اس وقت کسی نے نکیر نہیں کی۔ خیر القرون میں یہ واقعہ پیش آنا اور اس پر کسی کا نکیر نہ کرنا اور پھر فقہاء کا یہ لکھتے چلے آنا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے (روضۂ اطہر کے پاس) سفارش کی درخواست کرے فقہاء کی طرف سے اس بات کی تردید نہ ہونا شفاعت کی درخواست کرنے کے جواز کی واضح دلیل ہے۔ سب فقہاء اس جواز کے قائل معلوم ہوتے ہیں یہ تبھی ممکن ہے جبکہ ان حضرات کا یہ نظریہ بھی ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم قبر شریف میں حیات ہیں اور قریب سے شفاعت کی درخواست سماعت فرمالیتے ہیں۔

چند اہم علماء کے حوالے

اس سلسلہ میں پہلے علماء احناف کے حوالے پیش کیے جائیں گے پھر دوسرے علماء اہل السنت والجماعت کے۔

(۱) ملا علی قاریؒ شرح شفاء قاضی عیاض میں فرماتے ہیں۔ فمن المعتقد المعتمد انه صلی اللہ علیہ وسلم حیٌّ فی قبرہ کسائر الانبیاء فی قبورہم وهم احیاء عند ربهم وأن لأرواحهم تعلقا بالعالم العلوی والسفلی کما کانوا فی الحال الدنیوی فهم بحسب القلب عرشیون وباعتبار القالب فرشیون[۱]

(۲) مشہور حنفی مفسر علامہ سید محمود آلوسیؒ نے بعض صوفیہ کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بحالت بیداری زیارت کرنے کے واقعات کی توجیہات کرتے ہوئے اس نظریہ کی تردید کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم چونکہ قبر شریف میں زندہ ہیں اس لئے دنیا میں جہاں چاہیں تشریف لے جاتے ہیں۔ اسی ضمن میں علامہ آلوسیؒ نے یہ بات بھی فرمائی ہے۔ والحیاۃ فی القبر لا تستلزم الخروج وأنا اقول بها فی حق الانبیاء علیهم السلام وقد ألف البیهقی جزءً فی حیاتهم فی قبورهم وأورد فیه عدۃ اخبار[۲] علامہ آلوسیؒ فرمانا یہ چاہتے ہیں کہ میں انبیاء علیہم السلام کی حیات فی القبور کا تو قائل ہوں لیکن اس حیات سے یہ لازم نہیں آتا کہ آپ اپنے جسد اطہر کے ساتھ قبر سے باہر بھی تشریف لاتے ہوں پھر چند سطروں کے بعد اس حیات کی مزید وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ ثم إن تلك الحیاۃ فی القبر وان کانت یترتب علیها بعض ما یترتب علی الحیاۃ فی الدنیا المعروفة لنا من الصلاۃ والأذان والإقامة ورد السلام المسموع ونحو ذلك الا أنها لا یترتب علیها کل ما یمکن أن یترتب علی تلك الحیاۃ المعروفة[۳] الخ

بقیہ: واعلاء السنن جلد ۱۰ ابواب الزیارۃ النبویہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

۱۔ شرح شفاء بہامش نسیم الریاض ص ۴۹۹ ج ۳۔

۲۔ روح المعانی ص ۳۸ ج ۲۲ تحت قولہ تعالیٰ "وخاتم النبیین" (دار الفکر بیروت ۱۳۹۸ھ) ۳۔ ایضاً۔

(۳) علامہ ابن عابدین شامی رحمہ اللہ نے شیخ ابن عبدالرزاق حنفی کی علم الفرائض کے متعلق نظم "قلائد المنظوم" کی شرح لکھی ہے جس کا نام ہے "الرحیق المختوم" قلائد المنظوم میں موانع ارث (مجازیہ) میں سے نبوت کو بھی شمار کیا ہے انبیاء علیہم السلام کی وراثت تقسیم نہیں ہوتی اس کی ایک وجہ یہ بھی بیان فرمائی ہے۔ عدم موت المورث بناء علی أن الأنبیاء احیاء فی قبورھم کما ورد فی الحدیث[۱]۔

بعض لوگوں نے امام ابوالحسن اشعری کی طرف اس بات کی غلط نسبت کردی تھی کہ وہ (نعوذ باللہ) اس بات کے قائل ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد آپ کی صفت نبوت ختم ہوگئی ہے اس نسبت کی تردید کرتے ہوئے ابن عابدین نے یہ بات بھی کہی ہے۔ لأن الأنبیاء علیہم الصلاۃ والسلام احیاء فی قبورھم[۲]۔

(۴) مشہور حنفی فقیہ علامہ حسن بن عمار شرنبلالیؒ نورالایضاح میں زیارۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے استحباب کے دلائل کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ ومما ھو مقرر عند المحققین أنہ صلی اللہ علیہ وسلم حی یرزق ممتع بجمیع الملاذ والعبادات غیر أنہ حجب عن ابصار القاصرین عن شریف المقامات[۳] تقریباً دو صفحوں کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر صلوۃ وسلام پیش کرنے کے آداب بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ ملاحظا نظرہ السعید الیک وسماعہ کلامک وردہ علیک سلامک وتامینہ علی دعائک[۴]۔ اسی طرح علامہ احمد طحطاوی مراقی الفلاح شرح نورالایضاح میں ایک عبارت کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ (فإنہ یسمعھا) أی اذا کانت بالقرب منہ (وتبلغ إلیہ) أی یبلغھا الملک إلیہ إذا کان المصلی بعیداً[۵]۔

ان حوالہ جات سے معلوم ہوا کہ فقہاء احناف کا بھی اس مسئلہ میں وہی موقف ہے جو دوسرے اہل السنت والجماعت کا ہے۔

---

[۱] رسائل ابن عابدین ص ۲۰۲ ج ۲ (سہیل اکیڈمی لاہور ۱۳۹۶ھ) علامہ شامیؒ نے اس پر اشکال نقل کر کے اس کا جواب بھی دیا ہے۔ (یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ اگر کسی شخصیت کو حیات انبیاء علیہم السلام کو ان کی عدم مورثیت کی علت قرار دینے میں اشکال ہوا ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ حیات انبیاء علیہم السلام کے بھی منکر ہیں) [۲] ردالمختار ص ۲۵۹ ج ۳۔

[۳] نورالایضاح ص ۱۸۹ (کتب خانہ مجیدیہ ملتان) [۴] ایضاً ص ۱۹۱۔

[۵] حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۴۰۵ (نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی)

اب چند ایک حوالہ جات ان حضرات علماء کرام کے پیش کئے جاتے ہیں جو فروع میں امام ابوحنیفہؒ کے مقلد نہیں ہیں۔

(۵) حافظ ابن قیم رحمہ اللہ زاد المعاد میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی روح مقدسہ کا تذکرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ وبعد وفاته استقرت فی الرفیق الأعلی مع ارواح الأنبیاء و مع هذا فلها اشراف علی البدن وتعلق به بحیث یرد السلام علی من سلم علیه وبهذا التعلق رأی موسی قائما یصلی فی قبره[1] الخ حافظ ابن قیم کی یہ عبارت ان لوگوں کے لئے قابل توجہ ہے جو عقیدۂ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کو مشرکانہ نظریہ یا شرک کی جڑ قرار دیتے ہیں۔ حافظ ابن قیم جیسا شرک و بدعت کا دشمن کون ہوگا اگر اس نظریہ میں ذرہ برابر بھی شرک کا شائبہ ہوتا تو حافظ ابن قیم کبھی اسے اختیار نہیں کر سکتے تھے۔

(۶) حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ارشاد "لا یذیقك الله الموتتین" سے بعض معتزلہ نے انکار حیاۃ فی القبر پر استدلال کیا تھا حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے اس کے مختلف جواب نقل فرمائے ہیں پہلے ایک جواب نقل فرمانے کے بعد فرماتے ہیں والأحسن من هذا الجواب أن یقال إن حیاته صلی الله علیه وسلم فی القبر لا یعقبها موت بل یستمر حیا والأنبیاء أحیاء فی قبورهم[2]

یہ عبارت انبیاء علیہم السلام کی حیات مستمرہ فی القبور پر صراحۃً دال ہے۔ واضح رہے کہ حافظ یہاں عقیدۂ "حیات انبیاء" کو احسن نہیں قرار دے رہے بلکہ اس جواب کو احسن قرار دے رہے ہیں جو اس عقیدہ پر مبنی ہے۔ اس عقیدہ کو تو بطور مسلمہ عقیدہ کے جواب کا مبنی علیہ بنا رہے ہیں۔

(۷) قاضی شوکانیؒ نیل الأوطار میں حافظ ابو منصور البغدادی کا قول نقل فرماتے ہیں قال المتکلمون المحققون من اصحابنا ان نبینا صلی الله علیه وسلم حی بعد وفاته[3]

یہ بطور نمونہ چند حوالہ جات ہیں جو اس بات پر دلالت کر رہے ہیں کہ اہل السنت والجماعت کے نزدیک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو قبر شریف میں اتنی حیات ضرور حاصل ہے جس کی وجہ سے آپ قریب سے پیش کیا جانے

---

[1] زاد المعاد ص ۴۹ ج ۲۔ (مصطفی البابی الحلبی و اولادہ بمصر ۱۳۶۹ھ)
[2] فتح الباری ص ۲۹ ج ۷۔
[3] نیل الأوطار ص ۱۰۱ ج ۵۔ (آخر کتاب المناسک)

والاصلوۃ وسلام سن لیتے ہیں۔ اس کے خلاف اہل السنت والجماعت کی معتبر کتابوں میں سے ایک حوالہ بھی ہماری
بلکہ بڑے بڑے علماء کی نظر سے ایسا نہیں گذرا جس میں یہ کہا گیا ہو کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم قریب سے صلوۃ وسلام
نہیں سنتے بلکہ روضۂ اطہر کے پاس سے پیش کیا جانے والا اسلام فرشتوں کے ذریعے آپکی رُوح مبارکہ تک
علیین میں پہنچایا جاتا ہے۔

عقیدۂ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم اور اکابر علمائے دیوبند

اوپر پیش کردہ حوالہ جات سے

اتنی بات واضح ہوگئی ہے کہ جمہور اہل السنت والجماعت کا عقیدہ ونظریہ یہی چلا آرہا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے جسدِ اطہر کو قبر شریف میں بتعلق روح اتنی حیات ضرور حاصل ہے جس سے آپ روضۂ اطہر کے قریب سے پیش
کیا جانے والا صلوۃ وسلام سُن لیں، اب مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں اکابر علماء دیوبند کی رائے بھی پیش کردی
جائے اس لئے کہ اس آخری دور میں کتاب وسنت اور جمہور اہل السنت والجماعت کی ترجمانی ان حضرات سے
بہتر اور کسی نے نہیں کی ان حضرات کی ساری عمریں کتاب وسُنّت کی خدمت اور عقائد اہل السنت والجماعت
کی ترویج واشاعت میں صرف ہوئیں یہ حضرات ہمیشہ کتاب وسُنّت سے سمجھ میں آنے والے عقائد اہل السنت والجماعت پر سختی سے کاربند
رہے اور دوسروں کو بھی ہمیشہ انہی کی طرف دعوت دی اس سلسلہ میں ان حضرات کو سخت مخالفتوں، تکفیری
فتووں اور "گستاخِ رسول" جیسے سنگین اتہامات وافترات کا بھی سامنا کرنا پڑا لیکن یہ حضرات کسی قسم کی
بھی مخالفت یا الزام تراشی سے بچنے کے لئے اہل السنت والجماعت کے مسلکِ اعتدال سے رتی بھر اِدھر اُدھر
ہونے کے لئے تیار نہ تھے انہوں نے تمام مخالفانہ کاروائیوں کے باوجود ہمیشہ وہی بات کہی جسے انہوں نے
کتاب وسنت اور جمہور اہل السنت والجماعت کے عقائد کی روشنی میں حق سمجھا اور یہی بات ان حضرات
کے لئے طرۂ امتیاز تھی۔

زیر بحث مسئلہ میں حضرات علماء دیوبند قدس اللہ اسرارہم کی عبارات بہت واضح ہیں ——
—— انہوں نے حسبِ عادت وہی بات لکھی ہے جو کتاب وسنت سے سمجھ میں آتی ہے اور جسے جمہور اہل السنت
والجماعت نے اپنایا ہے۔ اس سلسلہ میں ان حضرات کے حوالہ جات کا استیعاب تو دشوار ہے یہاں صرف
ایک اہم حوالہ پیش کرنے پر اکتفاء کیا جاتا ہے۔

حوالہ سننے سے پہلے جس کتاب کا حوالہ دیا جارہا ہے۔ اس کا تاریخی پس منظر اور اس کی مسلکی اہمیت سمجھ
لیجئے علمی۔ تعلیمی، تبلیغی، اور سیاسی وغیرہ مختلف دینی شعبہ جات میں ان حضرات اکابر دیوبند قدس اللہ
اسرارہم کی خدمات کسی بھی صاحبِ نظر سے مخفی نہیں۔ لیکن دعوتِ حق کے سلسلہ میں جس طرح انبیاء کرام علیہم السلام

کے بارہ میں قرآنی فیصلہ ہے۔ وکذلک جعلنا لکل نبی عدو اشیاطین الانس والجن الآیۃ اسی طرح (کمًا وکیفًا فرق کے ساتھ) یہ معاملہ وارثانِ انبیاء علیہم السلام کے ساتھ بھی پیش آتا رہتا ہے چنانچہ ان حضرات کے ساتھ بھی پیش آیا۔ ان حضراتِ اکابر کی خدماتِ جلیلہ ایک خاص طبقہ کو راس نہ آئیں اور انہوں نے ان کے خلاف طرح طرح کی الزام تراشیوں کا سلسلہ شروع کر دیا اور ان کو بدنام کرنے کی ہر ممکن کوشش کی۔ اس طبقہ کے سربراہ تھے مولوی احمد رضا خان صاحب بریلوی۔ انہوں نے ان حضرات کے کفر کا فتوی دیا اور یہاں تک کہا کہ ان کے کفر میں شک کرنے والا بھی کافر ہے۔ ان کی اس تکفیری مہم کی سب سے اہم کڑی یہ تھی کہ انہوں نے اس وقت کے مشاہیر علماء دیوبند کی عبارتوں میں قطع وبرید کرکے اور ان میں غلط تاویلات کرکے ایسے کفریہ اور گستاخانہ عقائد ان کی طرف منسوب کر دیئے جو ان عاشقان خدا و رسول کے حاشیۂ خیال میں کبھی نہ آئے ہوں گے اور پھر یہ عقائد عربی زبان میں مرتب کرکے اس وقت کے علماء حرمین شریفین کی خدمت میں پیش کرکے ان سے کفر کا فتوی دینے کی درخواست کی علماء حرمین شریفین چونکہ ان حضرات کی کتابوں سے مکمل طور پر واقف نہیں تھے اور پھر جن عبارات میں قطع وبرید اور غلط تاویلات کی گئی تھیں وہ اردو میں تھیں اور یہ حضرات اردو بھی نہیں جانتے تھے اس لئے وہاں کے بعض علماء نے ناواقفی میں کفر کا فتوی دے دیا اور یہ فتاوے حسام الحرمین کے نام سے شائع کر دیئے گئے انہیں ذکر کردہ عقائد میں بہت سے عقائد تھے بھی کفریہ لیکن ان حضرات کی طرف ان عقائد کی نسبت بالکل جھوٹ اور غلط تھی، ان حضرات کے ذہن میں ایسی بات کا آنا تو درکنار ان کے تو ایسی باتیں سن کر ہی رونگٹے کھڑے ہو جاتے تھے۔

بہر حال بعد میں علماء حرمین شریفین کو اس بات کا کچھ علم ہوا کہ ان حضرات کے خلاف جو فتادی لئے گئے ہیں وہ مکاری اور دھوکہ دہی پر مبنی ہیں اس لئے انہوں نے حقیقتِ حال کو اچھی طرح سمجھنے کے لئے چھبیس سوال مرتب کرکے ہندوستان بھیجے کہ ان مسائل میں اکابر علماء دیوبند کا نقطۂ نظر واضح کیا جائے۔ ان سوالات کے جوابات شیخ المحدثین رأس المحققین حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری قدس سرہ نے لکھے اور اس وقت جتنے مشاہیر علماء دیوبند موجود تھے۔ انہوں نے ان جوابات پر دستخط فرمائے۔ دستخط کرنے والے حضرات میں شیخ الہند حضرت مولانا محمود الحسن صاحب، حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی، حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمن، حضرت مولانا شاہ عبدالرحیم صاحب رائے پوری، حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ صاحب قدس اللہ اسرارہم نور اللہ مراقدہم وغیرہ چوبیس حضرات شامل تھے۔ یہ جوابات علماء حرمین شریفین کی خدمت میں پیش کئے گئے۔ انہوں نے ان عقائد کو صحیح قرار دے کر دستخط فرما دیئے۔ بعد میں ان عقائد پر مصر و شام وغیرہ ممالک کے اہم علماء نے بھی دستخط کئے اس طرح علماء ہند علماء حرمین شریفین اور علماء مصر و شام کی تصدیقات کے ساتھ یہ رسالہ

"المہند علی المفند" کے نام سے شائع ہوا۔

یہ جوابات اگرچہ حضرت سہارنپوری قدس سرہ ہی نے تحریر فرمائے تھے لیکن انہوں نے یہ جواب اپنی ذاتی حیثیت سے نہیں تحریر فرمائے تھے بلکہ اس سے مقصود علمار دیوبند کے اجتماعی مسلک کی وضاحت کرنا تھا اسی لئے اس کتاب میں آپ کو "عندنا وعند مشائخنا" وغیرہ الفاظ بکثرت ملیں گے اور دستخط کرنے والے اکابر نے بھی اسی حیثیت سے اس پر دستخط کئے ہیں اس لئے یہ کتاب علمار دیوبند کی اجتماعی مسلکی دستاویز کی حیثیت رکھتی ہے اور اس میں جو باتیں درج ہیں۔ ان کے بارہ میں بڑی ذمہ داری کے ساتھ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان پر علمار دیوبند کا اجماع ہے۔

نیز یہ بات بھی ذہن میں رکھنی چاہیئے کہ ان حضرات نے ان عقائد پر جو دستخط کئے ہیں وہ انہیں حق اور درست سمجھ کر کئے ہیں۔ احمد رضا خان کی حسام الحرمین سے ڈر کر صرف دفع الوقتی کے طور پر نہیں کئے اس لئے کہ نہ تو یہ حضرات اعلان حق کے سلسلہ میں اس قسم کی تکفیری مہموں سے ڈرنے والے تھے اور نہ ہی حسام الحرمین اتنا بڑا کوئی ایٹم بم تھی کہ اس سے بچنے کے لیئے ایسے حیلوں بہانوں کی ضرورت ہوتی "المہند" میں مذکورہ باتوں میں اگر کوئی بات بھی ان حضرات میں سے کسی کو خلاف تحقیق معلوم ہوتی وہ اس کا ضرور اظہار کرتے اس لئے یہ کہدینا کہ ان حضرات نے ان عقائد کو غلط سمجھتے ہوئے صرف الزام سے بچنے کے لئے اور دفع الوقتی کے طور پر دستخط کر دیئے تھے صرف ان حضرات کی توہین ہی نہیں بلکہ ان پر کتمان حق کا الزام لگا کر ایک بہت بڑی تاریخی حقیقت کا انکار بھی ہے۔ یہ حضرات اس قسم کی بزدلیوں اور ایسی تقیہ بازیوں سے بالکل پاک تھے۔

علمار حرمین کی طرف سے بھیجے گئے چھبیس ۲۶ سوالات میں سے پانچواں سوال مسئلہ حیات النبی صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے متعلق تھا یہ سوال مع جواب حسب ذیل ہے۔

السوال الخامس	پانچواں سوال
ما قولکم فی حیوة النبی علیه الصلوة والسلام فی قبره الشریف هل ذٰلك امر مخصوص به ام مثل سائر المومنین رحمة الله علیهم حیٰوته برزخیة.	کیا فرماتے ہو جناب رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی قبر میں حیات کے متعلق کہ کوئی خاص حیات آپ کو حاصل ہے یا عام مسلمانوں کی طرح برزخی حیات ہے۔
الجواب	جواب

عندنا وعند مشائخنا حضرة الرسالة صلی اللہ علیہ وسلم حیّ فی قبرہ الشریف وحیٰوتہ صلی اللہ علیہ وسلم دنیویۃ من غیر تکلیف وھی مختصۃ بہ صلی اللہ علیہ وسلم وبجمیع الانبیاء صلوات اللہ علیہم والشھداء لابرزخیۃ کما ھی حاصلۃ لسائر المومنین بل لجمیع الناس کما نص علیہ العلامۃ السیوطی فی رسالتہ "انباء الاذکیاء بحیٰوۃ الانبیاء" حیث قال قال الشیخ تقی الدین السبکی حیٰوۃ الانبیاء والشھداء فی القبر کحیٰوتہم فی الدنیا ویشہد لہ صلوٰۃ موسیٰ علیہ السلام فی قبرہ فان الصلوٰۃ تستدعی جسدًا حیا الی اٰخر ما قال فثبت بھٰذا ان حیٰوتہ دنیویۃ برزخیۃ لکونھا فی عالم البرزخ ولشیخنا شمس الاسلام والدین محمد قاسم العلوم علی المستفیدین قدس اللہ سرہ العزیز فی ھٰذہ المبحث رسالۃ مستقلۃ دقیقۃ الماخذ بدیعۃ السلک لم یر مثلھا قد طبعت وشاعت فی الناس واسمھا "اٰبحیات" ای ماء الحیٰوۃ[1]

ہمارے نزدیک اور ہمارے مشائخ کے نزدیک حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی قبر مبارک میں زندہ ہیں اور آپ کی حیات دُنیا کی سی ہے بلا مکلف ہونے کے اور یہ حیات مخصوص ہے آں حضرت اور تمام انبیاء علیہم السلام اور شہداء کے ساتھ برزخی نہیں ہے، جو حاصل ہے تمام مسلمانوں بلکہ سب آدمیوں کو چنانچہ علامہ سیوطی نے اپنے رسالہ "انباء الاذکیاء بحیٰوۃ الانبیاء" میں بتصریح لکھا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ علامہ تقی الدین سبکی نے فرمایا ہے کہ انبیاء و شہداء کی قبر میں حیات ایسی ہے جیسی دُنیا میں تھی اور موسیٰ علیہ السلام کا اپنی قبر میں نماز پڑھنا اس کی دلیل ہے کیونکہ نماز زندہ جسم کو چاہتی ہے۔ الخ پس اس سے ثابت ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات دنیوی ہے۔ اور اس معنے کر برزخی بھی ہے کہ عالم برزخ میں حاصل ہے اور ہمارے شیخ مولانا محمد قاسم صاحب قدس سرہٗ کا اس مبحث میں ایک مستقل رسالہ بھی ہے نہایت دقیق اور انوکھے طرز کا بے مثل جو طبع ہو کر لوگوں میں شائع ہو چکا ہے۔ اس کا نام آب حیات ہے۔

جو عقیدہ قرآن وحدیث سے سمجھ میں آرہا تھا اور جس پر جمہور اہل السنت والجماعت چلے آرہے تھے اسی پر علمائے دیوبند رحمہم اللہ نے اپنے اتفاق و اجماع کا اظہار کر دیا۔

[1] المہند علی المفند ص ۳۷، ۳۸، ۳۹ (طبع ادارہ اسلامیات لاہور ۱۴۰۴ھ)

باب الدعائی التشہد

اس بات پر فقہار کا اتفاق ہے کہ قعدۂ اخیرہ میں تشہد اور درود شریف کے بعد کوئی دُعار پڑھنی چاہیئے اور بہتر یہ ہے کہ وہ دُعائیں پڑھے جو قرآن کریم یا حدیث سے ثابت ہوں لیکن کیا ماثور دعاؤں کے علاوہ بھی کوئی دُعار کرسکتا ہے یا نہیں اس میں ائمہ کا اختلاف ہوا ہے۔

شافعیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس موقعہ پر ہر وہ دعار جائز ہے جو خارج الصلوۃ جائز ہے خواہ ماثور ہو یا نہ ہو خواہ کلام الناس کے قبیل سے ہو۔ ان کی دلیل نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے اس ارشاد کا عموم ہے۔ ثم لیتخیر من الدعاء اعجبہ الیہ[1]۔ حنابلہ کے نزدیک صرف ماثور دعار پڑھنا ہی جائز ہے[2]۔

حنفیہ کے مذہب کی تفصیل یہ ہے کہ جو دعار الفاظ قرآن اور ماثورہ کے مشابہ ہو وہ جائز ہے اور جو دعار کلام الناس کے قبیل سے ہو وہ جائز نہیں۔ ان دونوں میں فرق کا معیار یہ ہے کہ وہ چیزیں جو عام طور پر بندوں سے بھی مانگی جاتی ہیں ان کی دعار کرنا کلام الناس میں داخل ہوگا اور جن چیزوں کا بندوں سے مانگنا مستحیل ہے ان کی دُعار کلام الناس کے قبیل سے نہیں ہے۔

حنفیہ کی دلیل معاویۃ بن الحکم رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے جسے صاحب مشکوۃ نے "باب مالا یجوز من العمل فی الصلوۃ ومایباح منہ" کے شروع میں ذکر کیا ہے اس میں یہ لفظ بھی ہیں" ان ھذہ الصلوۃ لا یصلح فیہا شئ من کلام الناس" یہی حدیث شافعیہ کی طرف سے پیش کردہ حدیث کیلئے مخصص بھی ہوگی[3]

عن سمرۃ بن جندب قال کان رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم اذا صلی صلوۃ اقبل علینا بوجہہ ص۸۷

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم فرض نماز سے فارغ ہو کر مقتدیوں کی

---

[1] اوجز المسالک ص ۲۷۲ ج ۱۔

[2] مذاہب از اوجز المسالک ۲۷۲ ج ۱۔

[3] مذہب حنفیہ از شامی ص ۵۲۳ ج ۱۔

طرف منہ کر کے اور قبلہ کی طرف پشت کر کے بیٹھتے تھے اس کے بعد حضرت انس اور حضرت براء رضی اللہ عنہما کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کی عادت شریفہ یہ تھی کہ سلام پھیرنے کے بعد دائیں طرف مڑ کر بیٹھتے تھے جبکہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ بائیں طرف رُخ کر کے بیٹھتے تھے۔ یہ روایات بظاہر متعارض ہیں ان میں تطبیق کی کئی صورتیں اختیار کی گئی ہیں ایک یہ بھی ہے کہ سلام پھیرنے کے بعد اگر آپ کو فوراً اٹھ کر جانا ہوتا تو جس طرف کام ہوتا اسی طرف کو تشریف لے جاتے کبھی دائیں طرف کبھی بائیں طرف حسب مقتضائے حال۔ اور اگر مصلے پر ہی تشریف رکھنے کا ارادہ ہوتا تو نمازیوں کی طرف متوجہ ہو کر بیٹھ جاتے۔ اس تقریر کے مطابق حدیث انسؓ اور حدیث ابن مسعودؓ وغیرہ میں انصراف سے مُراد رُخ پھیر کر بیٹھنا نہیں ہے بلکہ انصراف سے مراد مصلے سے اٹھ کر چلے جانا ہے۔

تطبیق کی دوسری تقریر یہ بھی ہے کہ سلام پھیرنے کے بعد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول تین قسم کا ہوتا تھا، کبھی سلام پھیرتے ہی گھر تشریف لے جاتے ایسی صورت میں عموماً بائیں طرف رُخ فرماتے کیونکہ آپ کا حجرۂ مبارکہ بائیں طرف تھا اور کبھی ذکر اور دعاء وغیرہ کے لئے مصلی پر تشریف فرما رہتے ایسی صورت میں عام طور پر دائیں طرف مڑ کر بیٹھتے، اور کبھی سلام کے بعد خطبہ وغیرہ ارشاد فرمانا ہوتا تو مکمل طور پر نمازیوں کی طرف متوجہ ہو کر اور قبلہ کی طرف پشت کر کے ارشاد فرماتے تو تینوں قسم کی احادیث تین مختلف موقعوں کے اعتبار سے ہیں[1]

عن عائشة رضی اللہ عنہا قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یسلم فی الصلوٰة تسلیمة تلقاء وجهه ثم یمیل الی الشق الأیمن ص۸۸

نماز میں سلام کا حکم

نماز میں سلام کے متعلق اہم مسئلے تین ہیں:

المسئلة الأولى سلام فرض ہے یا واجب؟ ائمہ ثلثہ کے نزدیک سلام فرض ہے حنفیہ کے نزدیک واجب ہے۔ اس مسئلہ کی کچھ تفصیل کتاب الطہارۃ میں حدیث تحلیلها التسلیم کے تحت گذر چکی ہے۔

المسئلة الثانیة نماز میں سلام کی تعداد کتنی ہے؟ اور کس طرح؟ اس میں مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ

---

[1] ماخوذ از اعلاء السنن ص ۱۵۱ ج ۳

امام اور منفرد کے لئے ایک ہی مرتبہ سلام کہنا سنت ہے۔ سامنے کی طرف منہ کر کے، اور مقتدی کے لئے تین سلام مسنون ہیں۔ ایک سامنے کی طرف اور دو دائیں اور بائیں۔ حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور جمہور کے نزدیک ہر قسم کے نمازی کے لئے دو سلام مسنون ہیں دائیں اور بائیں۔

جمہور کے دلائل بہت سی احادیث صحیحہ ہیں جن میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا دو مرتبہ سلام پھیرنا مذکور ہے ان میں سے چند صاحب مشکوٰۃ نے بھی یہاں نقل کر دی ہیں مثلاً فصل اوّل میں حضرت سعد کی حدیث بحوالہ مسلم کنت اری رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یسلم عن یمینہ وعن یسارہ حتی اری بیاض خدہٖ۔ ایسے ہی فصل ثانی میں تقریباً اسی مضمون کی حدیث حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے بحوالہ ابو داؤد، نسائی، ترمذی۔ اس کے بعد صاحب مشکوٰۃ فرماتے ہیں کہ اسی مضمون کی حدیث حضرت عمار بن یاسر سے ابن ماجہ نے بھی روایت کی ہے۔

مالکیہ کی دلیل حضرت عائشہؓ کی زیر بحث روایت ہے اس میں یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سامنے کی طرف ایک سلام پھیرتے تھے۔ پھر دائیں طرف مڑ کر بیٹھ جاتے تھے۔ یہ روایت صاحب مشکوٰۃ نے بحوالہ ترمذی ذکر کی ہے اس میں "تسلیمۃ" کے بعد "واحدۃ" کا لفظ نہیں ہے جبکہ جامع ترمذی کے مروجہ نسخوں میں لفظ اس طرح ہیں "یسلم تسلیمۃ واحدۃ"[1]

جمہور کی طرف سے اس حدیث کا ایک جواب تو یہ دیا جاسکتا ہے کہ بعض اوقات نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بیان جواز کے لئے ایک سلام پر بھی اکتفار فرما لیتے تھے اور جمہور کے نزدیک دوسرا سلام سنت ہے واجب نہیں۔ لیکن حنفیہ کی روایت مشہورہ پر یہ جواب نہیں چل سکتا۔ کما سیأتی۔

حضرت گنگوہی رحمہ اللہ نے اس حدیث کی ایک اور توجیہ فرمائی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ "تسلیمۃ واحدۃ" یہ مفعول مطلق بیان عدد کے لئے نہیں بلکہ بیان نوع کے لئے ہے۔ بتانا یہ مقصود ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم دونوں طرف ایک ہی جیسا سلام پھیرتے تھے دونوں سلاموں کی کیفیت ایک ہی ہوتی تھی اور پھر "تلقاء وجہہ" میں اس کیفیت کا بیان ہے کہ دونوں طرف سلام پھیرتے وقت سلام کے لفظوں کی ابتدار اس وقت فرماتے تھے جبکہ منہ سامنے کی طرف ہوتا پھر گردن پھیرنے کے ساتھ ساتھ باقی الفاظ بھی ادار ہوتے رہتے۔ اس طرح نہیں کرتے تھے کہ پہلے تو منہ پھیر لیا اس کے بعد السلام علیکم ورحمۃ اللہ کہا۔

المسئلۃ الثالثۃ جن حضرات کے نزدیک دو سلام مسنون ہیں ان کا دوسرے سلام کی حیثیت میں اختلاف ہوا ہے۔ امام احمد سے اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں ایک یہ

---

[1] جامع ترمذی ص ۶۶ ج ۱۔

کہ دونوں طرف سلام پھیرنا فرض اور رکن ہے۔ دوسری یہ کہ دوسرا سلام سُنّت ہے۔ حنفیہ کا قول مشہور یہ ہے کہ دونوں طرف سلام پھیرنا واجب ہے۔ شافعیہ اور جمہور کے نزدیک ایک سلام ضروری ہے۔ دوسرا سنّت یا مستحب ہے۔ حنفیہ کی ایک روایت بھی اسی طرح ہے اور بعض احناف نے اس کو ترجیح بھی دی ہے[1]۔
اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ اکثر علماء کا مذہب یہی ہے کہ ایک سلام پر اکتفاء کرنا جائز ہے۔

عن سمرۃ قال امرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن نرد علی الإمام ص۸۸۔
رد علی الإمام سے مُراد یہ ہے کہ سلام پھیرتے وقت امام کے سلام کا جواب دینے کی نیّت کرے۔ اگر مقتدی امام کے پیچھے ہو تو دونوں طرف کے سلاموں میں یہ نیّت کرے، اگر دائیں طرف ہو تو دوسرے سلام میں اور اگر امام کی بائیں جانب ہو تو پہلے سلام میں یہ نیّت کرے[2]۔

باب الذکر بعد الصّلوٰۃ

نماز کے بعد ذکر اور دعاء وغیرہ کرنا جمہور کے نزدیک مستحب ہے۔ بہت سی احادیث سے فرض نمازوں کے بعد دعاء کرنا ثابت ہے۔ بلکہ بعض احادیث میں اس موقعہ کو قبولیت دعاء کے مواقع میں سے شمار کیا گیا ہے۔ مثلاً فصل ثانی کی پہلی حدیث حضرت ابوامامہؓ سے بحوالہ ترمذی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کونسی دُعاء زیادہ سُنی جانے والی ہے آپ نے ارشاد فرمایا جوف اللیل الآخر و دبر الصلوات المکتوبات۔
حافظ ابن قیم وغیرہ بعض حضرات نے اس قسم کی احادیث کی تاویل یہ کی ہے کہ یہاں "دبر الصلوۃ" سے مُراد نماز کے بعد نہیں بلکہ اس سے مراد ہے نماز کا آخری حصّہ جو سلام سے پہلے ہوتا ہے لیکن یہ تاویل درست نہیں اس لئے کہ بہت سی احادیث میں ایسے الفاظ ہیں جن سے صراحۃً نماز کے بعد دعاء کرنا ثابت ہوتا ہے۔ مثلاً "اذا سلم من صلوتہ" "اذا انصرفت من صلوۃ المغرب" بلکہ بعض روایات میں صراحۃً

---

[1] مذاہب ماخوذ از أوجز المسالک ص ۲۷۵ ج ا۔
[2] دیکھئے اعلاء السنن ص ۱۶۱ ج ۳ دلائل کی مزید تفصیل بھی اعلاء السنن ص ۱۵۳ ج ۳ تا ص ۱۷۰ ج ۳ پر ملاحظہ ہو۔

رفع یدین کے ساتھ دُعار کا ذکر ہے مثلاً ابن ابی شیبہ نے حضرت عبداللہ بن زبیر کی حدیث کی تخریج کی ہے۔ اِن رسُول اللّٰہ صَلّی اللّٰہ عَلیہ وَسَلّم لم یکن یرفع یدیہ حتی یفرغ من صلوتہ۔ حافظ سیوطیؒ نے اس کے متعلق فرمایا ہے "رجالہ ثقات"[1]۔

فرض نماز کا سلام پھیرنے کے بعد کس نوعیت کا ذکر ہونا چاہیئے ؟ اس میں احادیث مختلف وارد ہیں لیکن بنیادی طور پر ان احادیث کو دو قسموں پر تقسیم کیا جا سکتا ہے پہلی قسم کی احادیث تو وہ ہیں جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم فرض نماز کے بعد بہت مختصر سا ذکر اور دُعار فرما کر مصلے سے اٹھ جاتے تھے۔ جیسے فصل اوّل میں حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سلام پھیرنے کے بعد اتنی دیر ہی بیٹھتے تھے جتنی دیر میں اللّٰھم انت السلام الخ پڑھا جا سکے اسی طرح مغیرہ بن شعبہ کی روایت میں ہے کہ آپ فرض نماز کے بعد لا الٰہ الا اللّٰہ وحدہٗ لا شریک لہ الخ پڑھا کرتے تھے اس قسم کی اور بھی بہت سی احادیث ہیں۔ جن میں مختصر ذکر یا دُعار کرنا مذکور ہے۔ دوسری قسم کی روایات وہ ہیں جن میں فرض نماز کے بعد طویل اذکار وارد ہوئے ہیں۔ جیسے بعض احادیث میں ۳۳ مرتبہ سُبحان اللہ ۳۳ مرتبہ الحمد للہ ۳۴ مرتبہ اللہ اکبر پڑھنے کی فضیلت آئی ہے۔ بعض روایات میں فجر کی نماز کے بعد طلوع شمس تک ذکر وغیرہ میں مشغول رہنے کی ترغیب آرہی ہے۔

حنفیہ کے نزدیک ان دونوں قسموں کی روایات میں تطبیق یہ ہے کہ مختصر اذکار والی احادیث محمول ہیں ان نمازوں پر جن کے بعد سنن راتبہ ہیں یعنی ظہر، مغرب اور عشاء اور طویل اذکار والی روایات محمول ہیں ان نمازوں پر جن کے بعد سنن رواتب نہیں ہیں۔ یعنی فجر اور عصر، ظہر، مغرب اور عشاء میں ان طویل اذکار کا موقعہ سُنتوں وغیرہ سے فارغ ہونے کے بعد ہے۔ اس لئے کہ یہ سُنتیں، نوافل وغیرہ فرائض کے توابع اور مکملات ہیں ان کے بعد دعار یا ذکر کرنا گویا فرض نماز کے بعد ہی دعار یا ذکر کرنا ہے۔

تطبیق کی اس تقریر کا ایک قرینہ یہ ہے کہ بعض احادیث میں فرض کے بعد سُنتیں جلدی پڑھنے کا حکم وارد ہوا ہے۔ جیسے حضرت حذیفہؓ کی حدیث مرفوع عجلوا الرکعتین بعد المغرب فانھما ترفعان مع المکتوبۃ[2]

عن ابن عباس رضی اللہ عنہما قال کنت اعرف انقضاء صلوۃ رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالتکبیر ص۸۸۔

---

[1] اعلاء السنن ص ۱۶۱ ج ۳۔

[2] رواہ ابن نصر، ورمز فی الجامع الصغیر لتحسینہ ا اعلاء السنن ص ۱۵۷ ج ۳)

اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ بعض اوقات جماعت میں شریک نہیں ہوتے تھے گھر میں ہوتے تھے جب تکبیر کی آواز سنتے تو اس سے یہ معلوم کر لیتے کہ مسجد میں جماعت ہو چکی ہے۔ ابن عباسؓ کے جماعت میں شریک نہ ہونے کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ آپ اس وقت نابالغ تھے آپ پر جماعت واجب نہیں تھی۔ یا پھر مطلب یہ ہے کہ میں چونکہ بچپن کی وجہ سے پچھلی صفوں میں ہوتا تھا اس لئے بعض دفعہ سلام کی آواز نہیں آتی تھی لیکن جب اللہ اکبر کی آواز سنتا تو اس سے پتہ چل جاتا کہ سلام پھر چکا ہے۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فرض نماز کا سلام پھیرنے کے بعد بلند آواز سے اللہ اکبر کہا کرتے تھے۔ اس حدیث کی بنا پر بعض سلف اس بات کے قائل ہوئے ہیں کہ فرض نماز کے بعد "اللہ اکبر" وغیرہ بلند آواز سے کہنا مستحب ہے۔ قائلین استحباب میں ابن حزمؒ بھی شامل ہیں۔ ائمہ اربعہ اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ فرض نماز کے بعد بلند آواز سے کوئی ذکر کرنا مستحب نہیں ہے۔ یہ حدیث جمہور کے نزدیک تعلیم پر محمول ہے[1]

---

[1] عمدۃ القاری ص ۱۲۶ ج ا۔

اس حدیث سے بعض اوقات نمازوں کے بعد "لَا اِلٰہَ اِلَّا اللہ" کے مروجہ بلند آواز سے ورد کرنے پر استدلال کیا جاتا ہے لیکن یہ استدلال درست نہیں۔ اس سلسلہ میں مندرجہ ذیل باتیں ذہن میں رہنی چاہئیں:

(۱) اس حدیث کو ابن عباسؓ سے نقل کرنے والے ابو معبد ہیں اور ابو معبد سے نقل کرنے والے عمرو بن دینار ہیں۔ عمرو بن دینار فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے استاذ ابو معبد سے یہ حدیث سنی ہے لیکن بعد میں جب میں نے اس حدیث کا تذکرہ اپنے استاذ سے کیا تو انہوں نے فرمایا کہ میں نے تو یہ حدیث تمہیں نہیں سنائی تھی (صحیح مسلم ص۲۱۷ ج ا) گویا ابو معبد یہ حدیث بیان کرکے بعد میں بھول گئے تھے۔ اگر کوئی راوی حدیث بیان کرنے کے بعد بھول جائے اور استاد و شاگرد دونوں عادل ہوں تو ایسی روایت قابل قبول ہوتی ہے یا نہیں؛ اس میں محدثین کا اختلاف ہے۔ امام بخاریؒ و امام مسلمؒ وغیرہ محدثین کا مذہب اگرچہ یہی معلوم ہوتا ہے کہ ایسی روایت قابل قبول ہے لیکن علامہ بدر الدین عینی حنفی نے امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کی رائے یہ نقل کی ہے کہ ایسی حدیث سے استدلال درست نہیں۔ مشہور حنفی فقیہ امام کرخی نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے۔ (عمدۃ القاری ص۱۲۷ ج ۶)، تو امام ابو حنیفہؒ کی اس رائے کے مطابق اس حدیث سے استدلال درست نہیں۔

(۲) سب سے اہم بات یہ کہ دیکھنا یہ ہے کہ صحابہؓ کرام نے اس حدیث کا کیا مطلب سمجھا؛ اور ان کا عمل اس بارہ میں کیا تھا؟ مشہور شارح حدیث ابن بطال بخاری اس حدیث پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں: وقول ابن عباس: "کان علی عہد النبی صلی اللہ علیہ وسلم" (بقیہ اگلے صفحہ پر)

بقیہ: فیه دلالة أنه لم يكن يفعل حين حدث به لأنه لو كان يفعل لم يكن لقوله معنًى فكان التكبير في اثر الصلوات لم يواظب الرسول عليه الصلوٰة والسلام عليه طول حياته وفهم اصحابه أن ذلك ليس بلازم فتركوه خشية أن يظن أنه مما لا تتم الصلاة إلا به فذلك كرهه من الفقهاء (اور ابن عباس رضی اللہ عنہ کا یہ فرمانا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں اس طرح ہوتا تھا۔ اس بات کی دلیل ہے کہ جس وقت ابن عباسؓ نے یہ بات بیان فرمائی اس وقت ان کا یہ معمول نہیں تھا، اس لئے کہ اسوقت اگر انکا یہ معمول ہوتا تو اسطرح کہنے کا کوئی مطلب نہیں تھا تو گویا نماز کے بعد جہراً تکبیر کہنے پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے پوری زندگی مواظبت نہیں فرمائی اور آپکے صحابہؓ نے بھی اس سے یہی بات سمجھی ہے کہ یہ کوئی لازمی نہیں ہے لہٰذا صحابہ کرام نے اس (جہر بالتکبیر) کو چھوڑ دیا اس بات کے ڈر سے کہ کہیں اس کو نماز کے لوازم میں سے نہ سمجھا جانے لگے۔

(۳) کسی حدیث کا مطلب متعین کرنے کے لئے یہ بھی دیکھنا پڑتا ہے کہ آج تک علماء امت اس حدیث کا کیا مطلب سمجھتے رہے ہیں اور امت کا عمل اس سلسلہ میں کیا رہا ہے۔ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ صحابہ کرام میں نماز کے بعد بالالتزام جہر بالذکر کا رواج نہیں تھا۔ اسی طرح بعد کے فقہاء نے بھی اس حدیث سے جہر بالذکر کا استحباب تک ثابت نہیں کیا، ائمہ اربعہ اور تمام وہ مذاہب جن کی امت میں اتباع کی گئی ہے ان میں سے کسی کے ہاں بھی فرض نماز کے بعد اجتماعی جہری ذکر مستحب بھی نہیں ہے کسی درجہ میں ضروری ہونا تو بعد کی بات ہے چنانچہ امام نووی شرح مسلم ص ۲۱۷ ج ا پر فرماتے ہیں ونقل ابن بطال وآخرون أن اصحاب المذاهب المتبوعة وغيرهم متفقون على عدم استحباب رفع الصوت بالذكر والتكبير معلوم ہوا کہ مشہور ائمہ میں سے کسی نے بھی اس حدیث کا یہ مطلب بیان نہیں کیا کہ نماز کے بعد بلند آواز سے ذکر کرنا مستحب ہے۔ پھر اس حدیث کا کیا مطلب ہے اس سلسلہ میں امام نووی ہی امام شافعیؒ سے نقل فرماتے ہیں۔

وحمل الشافعي رحمة الله تعالى هذا الحديث على أنه جهر وقتا يسيرا حتى يعلمهم صفة الذكر لا أنهم جهروا دائما (شرح مسلم ص ۲۱۷ ج ا)

اور امام شافعیؒ اس حدیث کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کچھ عرصہ بلند آواز سے ذکر کرتے رہے تاکہ صحابہؓ کرام کو ذکر کی صورت (یعنی اس کے الفاظ) سکھائیں یہ مطلب نہیں کہ وہ ہمیشہ جہر کرتے رہے۔

اسی طرح مشہور حنفی شارح حدیث ملا علی قاریؒ اسی حدیث کی شرح کے ضمن میں فرماتے ہیں۔ وليس الاسرار في سائر الأذكار أيضًا إلا في التلبية والقنوت للامام الخ (مرقات ص ۵۷۳ ج ۲) یعنی تمام اذکار میں سنت یہی ہے کہ وہ آہستہ کئے جائیں البتہ چند مقامات اس سے مستثنیٰ ہیں جیسے تلبیہ قنوت نازلہ وغیرہ۔ اس کے بعد ملا علی قاریؒ نے وہ مواقع شمار کئے ہیں جہاں اسرار (آہستہ ذکر کرنا) مسنون نہیں ہے ان میں نماز کے

(اگلے صفحہ پر)

بقیہ: بعد والا موقع ذکر نہیں کیا اس سے بھی یہی معلوم ہوا کہ اس موقعہ پر اصل کے مطابق آہستہ ذکر کرنا ہی مسنون ہے۔

حاصل یہ کہ نماز کے بعد خاص ہیئت کے ساتھ "لَاإِلٰهَ إِلَّا اللّٰه" وغیرہ کا بلند آواز سے اجتماعی طور پر ورد کرنے کا استحباب دلائل شرعیہ میں سے کسی بھی دلیل سے ثابت نہیں اور نہ ہی اُمت میں اس کا معمول رہا ہے بلکہ اس کے برعکس دعاء و ذکر وغیرہ میں قرآن و حدیث کا منشا یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ آہستہ ہونے چاہئیں اسی کے مطابق فقہاءؒ اور خصوصًا احنافؒ نے ذکر میں اصل اسی کو قرار دیا ہے کہ وہ آہستہ ہو ایک چیز جس کا استحباب تک دلائل شرعیہ سے ثابت نہ ہو اس پر اصرار کرنا اور اس کے تارک کو قابلِ ملامت سمجھنا بہت بڑی زیادتی اور صریح بدعت ہے۔

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس سلسلہ میں صحابہ کرامؓ کا مزاج ایک حنفی ہی کے حوالہ سے پیش کر دیا جائے۔

مشکوٰۃ شریف باب الاعتصام بالکتاب فصل ثالث کی ایک حدیث میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے صحابہؓ کی اتباع کی ترغیب دیتے ہوئے ان کے چند اوصاف بیان فرمائے ہیں انہی میں یہ بات بھی فرمائی ہے "اقلھم تکلفا" کہ ان میں تکلف بہت کم تھا ملا علی قاریؒ نے اس جملہ کی تشریح کرتے ہوئے زندگی کے مختلف شعبوں میں صحابہؓ کی سادگی اور بے تکلفی کا نقشہ کھینچا ہے ویسے یہ سارا کا سارا حصہ ہی آبِ زر سے لکھنے کے قابل ہے لیکن یہاں صحابہ کی احوال باطنہ کے سلسلہ میں بے تکلفی ملا علی قاری حنفیؒ کی زبانی بیان کرنے پر اکتفار کیا جاتا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں۔

"وکذا فی الأحوال الباطنیۃ فإنھم ما کانوا یرقصون ولا یصیحون ولا یطیحون ولا یطرقون ولا یجتمعون للغناء والمزامیر ولا یتحلقون للأذکار والصلوات برفع الصوت فی المساجد ولا فی بیوتھم بل کانوا فرشیین بابدانھم عرشیین بارواحھم کائنین مع الخلق فی الظاھر بائنین عن الخلق مع الحق فی الباطن الخ (مرقات ص ۲۶۰ ج ۱) ترجمہ: "اور اسی طرح احوال باطنہ کے بارہ میں ان کی سادگی اور بے تکلفی کا یہ حال تھا کہ وہ نہ تو (وجد میں آکر) رقص کیا کرتے تھے، نہ ہی چیخ و پکار کیا کرتے تھے نہ (مجذوبوں کی طرح) حیران و سرگردان پھرا کرتے تھے اور نہ ہی وہ جادو منتر کیا کرتے تھے۔ نہ تو وہ گانے بجانے کے لئے جمع ہوا کرتے اور نہ ہی گھروں میں یا مسجدوں میں بلند آواز کے ساتھ ذکر اذکار اور درود پڑھنے کے لئے حلقے بنایا کرتے تھے۔ بلکہ وہ اپنے بدنوں کے اعتبار سے فرشی ہی تھے (اس لئے دیکھنے میں عام لوگوں کی طرح ہی لگتے تھے البتہ روحانی (بلندی) کے اعتبار سے وہ عرشی تھے۔ ظاہر میں تو وہ مخلوق کے ساتھ ہی ہوتے تھے لیکن باطن میں مخلوق سے کٹ کر حق تعالیٰ کے ساتھ تعلق جوڑے ہوئے ہوتے تھے"۔

باب ما لایجوز من العمل فی الصلوٰۃ وما ابیح منہ

یہاں "مالایجوز" سے مراد عام ہے خواہ وہ مفسدات کے قبیل سے ہو یا مکروہات میں سے ہو۔

عن معاویۃ بن الحکم قال بینا انا أصلی الخ ص۹۰

یہ حدیث حنفیہ کی دلیل ہے اس مسئلہ میں کہ نماز میں کسی قسم کے بھی کلام الناس سے نماز فاسد ہو جاتی ہے۔ مسئلہ کی تفصیل باب السہو میں بیان کی جائے گی جہاں دوسرے ائمہ کی مستدل حدیث آئے گی۔

کان نبی من الأنبیاء یخط۔ یہ نبی مشہور قول کے مطابق حضرت دانیال علیہ السلام تھے ان کو علم الرمل بذریعہ وحی سکھایا گیا تھا لیکن ان کے بعد اس علم کے وہ اصول مفقود ہو گئے۔

جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے رمل کا حکم پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا کہ جس کا طریقہ حضرت دانیال کے طریقہ سے ملتا ہو تو وہ درست ہے یہ کہہ کر اس علم کا عدم جواز بیان کرنا مقصود ہے۔ یہ کلام تعلیق بالمحال کے قبیل سے ہے یعنی اس کے جائز ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اس کا طریقہ دانیال علیہ السلام کے طریقہ سے ملتا ہو۔ ظاہر ہے کہ اب کسی کو یہ معلوم نہیں ہو سکتا کہ اس کا طریقہ دانیال علیہ السلام کے طریقہ کے مطابق ہے یا نہیں؟ اس لئے بہر صورت یہ ناجائز ہی ہوگا۔ اکثر علماء کی یہی رائے ہے کہ اس میں مشغولیت جائز نہیں[1]

حدیث میں صراحۃً حرمت کا لفظ استعمال کرنے کی بجائے بالواسطہ تعبیر ادباً استعمال کی گئی ہے۔ اس لئے کہ دانیال علیہ السلام تو اس لئے کرتے تھے کہ ان کی شریعت میں جائز تھی اور ان کو اس کا طریقہ وحی کے ذریعہ بتایا گیا تھا۔ اب اگر اس علم کی نسبت ان کی طرف کرکے فوراً اس پر صراحۃً حرمت کے لفظ کا اطلاق کیا جاتا تو اس سے سوءِ ادب کا اندیشہ تھا۔

عن ابی ہریرۃ نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الخصر فی الصلوٰۃ ص۹۰۔

"الخصر" یا "الاختصار" کے کئی معانی بیان کئے گئے ہیں۔

(۱) نماز میں خاصرہ یعنی کوکھ پر ہاتھ رکھنا۔

---

[1] مرقات ص۴ ج۳۔

(۲) مخصرہ یعنی چھڑی کا سہارا لیکر نماز میں کھڑے ہونا یہ بغیر عذر کے مکروہ ہے۔

(۳) نماز میں قرارت وغیرہ میں اختصار کرنا۔

راجح پہلی تفسیر ہے۔

عن عائشة رضی اللہ عنہا قالت سألت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الالتفات فی الصلوٰۃ

نماز میں التفات کے کئی درجے ہیں۔

(۱) ایک یہ کہ اتنا مڑے کہ سینہ بھی قبلہ رُخ سے ہٹ جائے۔ یہ صورت مفسداتِ صلوٰۃ میں سے ہے۔

(۲) سینہ تو قبلہ کی طرف ہی رہا لیکن گردن پھر گئی۔ اس سے نماز تو نہیں ٹوٹتی لیکن اس طرح کرنا مکروہ ہے۔ حدیث میں یہی صورت مُراد ہے۔

(۳) کن آنکھوں سے نماز میں ادھر ادھر دیکھنا۔ بغیر ضرورت کے اس طرح کرنا خلاف اولیٰ ہے۔

عن ابی قتادة قال رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یؤم الناس وأمامة بنت ابی العاص علی عاتقہ الخ۔

اس حدیث میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز پڑھاتے وقت اپنی نواسی اور حضرت زینبؓ کی صاحبزادی امامہؓ کو اٹھایا تھا۔ جب سجدہ میں جاتے تو اسے اتار دیتے اور سجدہ کرنے کے بعد دوبارہ اٹھا لیتے۔ اس پر یہ سوال ہو سکتا ہے کہ یہ تو عمل کثیر ہے اور عمل کثیر سے نماز فاسد ہو جاتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بغیر عمل کثیر کے بھی بچے کو اٹھانا ممکن ہے مثلاً یہ کہ صرف ایک ہاتھ سے زیادہ تکلف کئے بغیر اُٹھا لیتے۔

دوسرا سوال یہ ہو سکتا ہے کہ اگر یہ عمل قلیل ہو پھر بھی خشوع میں خلل انداز ہونے کی وجہ سے مکروہ تو ضرور ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس طرح بیان جواز کے لئے کیا ہے۔ یعنی یہ بتانے کے لئے کہ عمل قلیل کے ساتھ اگر بچے کو نماز میں اٹھا لیا جائے تو اس سے نماز نہیں ٹوٹتی عملی طور پر بیانِ جواز کی یہاں ایک خاص وجہ بھی ہو سکتی ہے وہ یہ کہ عام طور پر بچوں کے کپڑوں کو ناپاک سمجھا جاتا ہے خواہ اس کا کوئی منشاء ہو یا نہ ہو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے طرز عمل سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ بچوں کے کپڑوں کے ناپاک ہونے کی کوئی قطعی یا ظنی دلیل نہ ہو تو وہ کپڑے پاک ہی سمجھے جائیں گے بعض علماء نے اس کی وجہ یہ بھی بیان فرمائی ہے کہ زمانہ جاہلیت میں عرب لڑکیوں سے نفرت کیا کرتے تھے اور انہیں اٹھانا معیوب سمجھتے تھے نبی کریم نماز میں بچی کو اُٹھا کر اس رسم بد کی تردید کرنا چاہتے ہیں اور بتانا چاہتے ہیں کہ جب بچی کو اٹھانے سے نماز بھی فاسد نہیں ہوتی تو عام حالات میں اُٹھانا بدرجۂ اولیٰ معیوب نہ ہوا بعض علماء نے فرمایا ہے کہ اس وقت اس بچی کو اور کوئی اٹھانے والا نہیں تھا اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایسے ہی نماز شروع فرما دیتے تو یہ رونے لگ جاتی اور اس کے رونے کی وجہ سے نماز میں توجہ زیادہ بٹ جاتی۔ گویا آپ نے ایک خاص عذر کی بناء پر ایسا فرمایا ہے۔

بہرحال! نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے یا تو اس بچی کو اٹھایا ہے بیانِ جواز کیلئے اور یہ نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا خاص منصب ہے یا پھر کسی عذر کی وجہ سے اُٹھایا ہے۔

جو کام نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے زندگی میں ایک آدھ مرتبہ بیان جواز کے لئے یا کسی عذر کی وجہ سے کیا ہو تو اس کو سُنّت نہیں قرار دیا جا سکتا۔ بلکہ ہو سکتا ہے کہ فی نفسہ وہ فعل خلافِ اولیٰ ہو جیسے کھڑے ہو کر پیشاب کرنا خلافِ اولیٰ ہے لیکن نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ایک آدھ مرتبہ خود کھڑے ہو کر پیشاب فرمایا ہے بیانِ جواز کے لئے یا کسی عذر کی وجہ سے (کما هو ظاهر) ہے آپ کے ایک مرتبہ کھڑے ہو کر پیشاب کرنے والی حدیث سے اس کا مستحب یا سُنّت ہونا تو ثابت نہیں ہوتا۔

بعض لوگ اس حدیث کو پیش نظر رکھتے ہوئے مسجدوں میں بچوں کو ساتھ لے آتے ہیں اور نماز میں ان کو اسی طرح اٹھاتے ہیں، مذکورہ بالا تقریر سے واضح ہو گیا کہ یہ حرکت ان کے حدیث فہمی سے کورا ہونے کی دلیل ہے۔ اگر یہ فعل سُنّت ہوتا تو نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم امت کو کئی مرتبہ کر کے دکھاتے اور صحابۂ کرام میں یہ فعل رائج ہوتا کم از کم خلفاء راشدین تو نماز پڑھانے کے لئے آتے وقت بچوں کو ساتھ لایا کرتے یہ ساری بحث اس وقت ہے جبکہ حدیث کا مطلب یہ ہو کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم امامہ کو خود اٹھاتے تھے ورنہ حدیث کا صحیح مطلب یہ ہے کہ امامہ خود چڑھ جاتی اور اُتر جاتی تھی۔ نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم چونکہ انہیں روکتے نہیں تھے اس لئے مجازاً اس فعل کی نسبت آپ کی طرف کر دی گئی۔

نماز کے دوران بچے کو اٹھانے کے بارہ میں حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر اٹھانے کے لئے عمل کثیر کی ضرورت پڑے تو اس سے نماز فاسد ہو جاتی ہے اور اگر عمل قلیل کے ساتھ اٹھائے تو بغیر ضرورت کے یہ مکروہ ہے اور اگر کوئی ضرورت ہو مثلاً کوئی اور اس کو اٹھانے والا نہ ہو تو جائز ہے[1]۔

عن سهل بن سعد قال قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم من نابه شئ فى صلوته فليسبح الخ صـ۹۱

نماز کے دوران اگر امام کو غلطی پر متنبہ کرنا پڑ جائے یا کوئی آگے سے گزرنے لگا ہو اسے روکنا ہو تو کیا کرنا چاہیئے حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مرد کو سُبحان اللہ کہنا چاہیئے اور عورت کو تصفیق کرنی چاہیئے یعنی دائیں ہتھیلی کو بائیں ہاتھ کی پشت پر مار دے۔ ائمہ اربعہ میں سے امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام احمد کا مذہب اور امام مالک کی ایک روایت بھی اسی طرح ہے۔ امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ مرد اور عورت دونوں کیلئے تسبیح مسنون ہے۔

---

[1] تفصیل ملاحظہ ہو: فتح الملہم ص ۱۴۰، ۱۴۱ ج ۲ والتعلیق الصبیح ص ۱۳ ج ۲

التسبیح للرجال والتصفیق للنساء کی مالکیہ تاویل یہ کرتے ہیں کہ اس میں عورتوں کے لئے حکم بیان کرنا مقصود نہیں بلکہ زجراور تصفیق کی مذمت بیان کرنا مقصود ہے کہ تصفیق تو عورتوں والا کام ہے اس لئے تصفیق نہیں کرنی چاہیئے لیکن اس حدیث کی بعض روایات سے اس تاویل کی تردید ہوتی ہے اس لئے کہ بعض روایات میں امر کا صیغہ وارد ہوا ہے۔ فلیسبح الرجال ولتصفق النساء[1]

عن ابن عمر قال قلت لبلال کیف کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یرد علیہم حین کانوا یسلمون الخ ص۹۱

نماز میں اشارہ سے سلام کا جواب دینا

نماز میں اگر کسی کو سلام کیا جائے تو لفظوں کے ساتھ سلام کا جواب دینا باتفاق ائمہ اربعہ ناجائز اور مفسد صلوٰۃ ہے۔ اشارہ سے سلام کا جواب دینے میں اختلاف ہوا ہے۔ امام مالک۔ امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک اشارہ کے ساتھ سلام کا جواب دینا جائز ہے۔ حنفیہ کے نزدیک نماز میں اشارہ سے جواب دینا مکروہ ہے۔ لیکن نماز اس سے کسی کے نزدیک بھی نہیں ٹوٹتی[2]

ائمہ ثلثہ زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ امام طحاویؒ نے اس میں یہ موقف اختیار فرمایا ہے کہ جس وقت نماز میں کلام کرنا جائز تھا اسوقت لفظوں کیساتھ یا اشارہ کیساتھ سلام کا جواب دینا دونوں جائز تھا۔ جب نماز میں کلام کی اجازت منسوخ ہوگئی تو دونوں قسم کے ردِ سلام کی اجازت بھی ساتھ ہی منسوخ ہوگئی۔ اس نسخ کا قرینہ یہ ہے کہ حضرت عبد اللہ ابن مسعودؓ جب حبشہ سے مدینہ منورہ آئے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کی حالت میں سلام کیا۔ آپ نے جواب نہیں دیا۔ ابن مسعودؓ کے لفظ یہ ہیں "فلم یرد علی" ظاہر ہے اس کا مطلب یہی ہے کہ آپ نے نہ لفظوں سے جواب دیا اور نہ اشارہ سے۔ ابن مسعودؓ کی اس حدیث کی بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن مسعودؓ آپ کے جواب نہ دینے کی وجہ سے سخت پریشان ہوگئے تھے اور یہ سمجھے تھے کہ شاید نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم مجھ سے ناراض ہیں۔ اس لئے نماز کے بعد آپ سے پوچھا "کیا میرے بارہ میں کچھ نازل ہوا ہے"۔ ظاہر ہے اگر اشارہ سے بھی سلام کا جواب دیا ہوتا تو ابن مسعود رضی اللہ عنہ اتنے پریشان نہ ہوتے۔ معلوم ہوا نسخ کلام کے ساتھ ساتھ سلام کا جواب دینے کی بھی دونوں صورتیں منسوخ ہوگئیں[3]

[1] معارف السنن ص ۴۴۲ ج ۳۔

[2] معارف السنن ص ۴۲۹ ج ۳۔

[3] دیکھئے شرح معانی الآثار ص ۲۹۷ ج ۱۔ [4] ———— (اگلے صفحہ پر)

یاد رہے کہ مکروہ اس وقت ہے جبکہ صرف اشارہ سے جواب دے اگر اس کے ساتھ مصافحہ بھی کر لے تو نماز فاسد ہو جائے گی۔

عن ابی ھریرۃ رضی قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اقتلوا الاسودین فی الصلوٰۃ الخ ص۹۲

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ نماز کے دوران سانپ یا بچھو کو مارنا جائز ہے۔ اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ اگر نماز کے دوران سانپ یا بچھو ظاہر ہو جائے تو نماز توڑ کر اسے قتل کرنا جائز ہے۔ اگر اتنا قریب آچکا ہو کہ ڈسنے کا خطرہ ہو تو اسے مار دینا بہتر ہے۔

اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ نماز میں سانپ یا بچھو کے مار دینے سے نماز بھی فاسد ہو جاتی ہے یا نہیں۔ حنفیہ میں سے شمس الائمہ سرخسی کی رائے یہ ہے کہ اس سے نماز فاسد نہیں ہوتی۔ اکثر مشائخ احناف کی رائے یہ ہے کہ نماز میں ان کا قتل کرنا جائز تو ہے لیکن اس سے نماز فاسد ہو جائے گی۔ اجازت کا مطلب ہے کہ اس مقصد کے لئے نماز توڑنا جائز ہے۔ نماز توڑنے سے گنہگار نہیں ہوگا۔

عن طلق بن علی قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا فسا احدکم فی الصلوٰۃ الخ ص۹۲

اگر نماز کے دوران کسی کو حدث لاحق ہو جائے تو وہ کیا کرے اس میں حنفیہ کا مذہب تو یہ ہے کہ بعض شرائط کے ساتھ وضوء کر کے اسی سابقہ نماز پر بناء کرنا جائز ہے۔ امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کی روایات اس مسئلہ میں مختلف ہیں۔ مثلاً بعض روایات میں ہے کہ نماز میں حدث لاحق ہو جانے سے نماز باطل ہو جائے گی۔ اس لئے وضوء کر کے نئے سرے سے نماز پڑھے بعض نے قئ اور رعاف وغیرہ میں اور بعض نے خارج من السبیلین کا فرق بھی کیا ہے۔ غرضیکہ ان حضرات سے روایات مختلف ہیں۔ لیکن تینوں ائمہ سے ایک ایک روایت حنفیہ کے مطابق بھی ہے[1] حدیثیں اس مسئلہ میں دو قسم کی وارد ہوئی ہیں بعض احادیث و آثار سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسی صورت میں وضوء کر کے اسی نماز پر بناء کر لینی چاہیئے مثلاً (۱) سنن ابن ماجہ میں حضرت عائشہ کی حدیث مرفوع من اصابہ قئ او رعاف او قلس او مذی فلینصرف فلیتوضأ ثم لیبن علی صلوتہ وھو فی ذلک لا یتکلم[2]

بقیہ: [4] اس بات کا قرینہ خود زیر بحث حدیث میں بھی موجود ہے۔ اس میں ابن عمرؓ حضرت بلالؓ سے پوچھ رہے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کس طرح سلام کا جواب دیتے تھے ابن عمرؓ کو یہ بات اپنے سے معمر صحابیؓ سے پوچھنے کی ضرورت اسی لئے پیش آئی کہ سلام کا جواب دینے کا معمول ابتداءِ اسلام میں تھا اگر آخر تک یہ معمول ہوتا تو ابن عمرؓ خود ہی اس سے واقف ہوتے۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ۔

[1] مذاہب کی مکمل تفصیل ملاحظہ ہو اوجز المسالک ص ۸۵، ۸۶ ج ۱۔

[2] سنن ابن ماجہ ص ۸۷۔

(۲) مؤطا امام مالک میں ابن عمرؓ کا اثر ان عبد الله ابن عمر کان اذا رعف انصرف نتوضأ ثم رجع فبنی و لم یتکلم[1]۔

(۳) مالك انه بلغه ان عبد الله بن عباس کان یرعف فیخرج فیغسل الدم ثم یرجع فیبنی علی ما قد صلی[2]۔ اور محدثین کے ہاں امام مالک کے بلاغات موصولات کے قبیل سے ہوتے ہیں۔

(۴) ابن ابی شیبہ نے اپنے مصنف میں حضرت ابوبکر، عمر، علی ابن مسعود۔ ابن عمر اور سلمان رضی اللہ عنہم کے آثار بھی اسی سے ملتے جلتے نقل کئے ہیں[3]۔

ان روایات میں بناء علی الصلوۃ کا ذکر ہے۔ دوسری قسم کی روایات وہ ہیں جن میں استیناف کا حکم ہے یعنی وضو کر کے نماز نئے سرے سے شروع کرنی چاہیئے۔ جیسے حضرت طلق بن علی کی زیر بحث حدیث۔

حنفیہ نے پہلی قسم کی احادیث سے بناء کا جواز ثابت کیا ہے اور دوسری قسم کی روایات سے استیناف کا استحباب۔ دونوں قسم کی روایات حنفیہ کی دلیل ہیں۔ پہلی روایات بیان جواز کے لئے ہیں اور دوسری بیان استحباب کے لئے۔ اس تقریر کے مطابق دونوں قسم کی روایات میں تطبیق بھی ہو جاتی ہے۔

باب السہو

عن ابی هریرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان احدكم اذا قام يصلى جاءه الشيطان [۹۳]

نماز میں تعدادِ رکعات میں شک ہونے کا حکم

نماز کے دوران اگر رکعات کی تعداد کے بارہ میں شک ہو جائے تو کیا کرنا چاہیئے اسمیں احادیث مختلف ہیں اور اختلافِ احادیث کی وجہ سے ائمہ کا بھی اس مسئلہ میں اختلاف ہوا ہے۔ اس مسئلہ میں احادیث چار قسم کی ہیں۔

---

[1] مؤطا امام مالک ص ۲۷ [2] ایضاً

[3] دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ ص ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶ ج ۲ وقال ابن عبد البر اما بناء الراعف علی ما قد صلی مالم یتکلم فروی عن عمر و علی و ابن عمر وروی عن ابی بکر ایضا ولا یخالف لہم من الصحابۃ الا المسور (اوجز المسالک ص ۸۵ ج ۱)

(۱) وہ احادیث جن حدیثوں میں بناء علی الاقل (مثلاً اگر اس بات میں شک ہے کہ دو رکعتیں ہوئیں ہیں یا ایک تو اسے ایک ہی شمار کرے اور اگر دو اور تین میں تردد ہے تو دو شمار کرے) جیساکہ اس باب کی فصل اوّل کی دوسری حدیث اور اس باب کی آخری حدیث میں ہے۔

(۲) وہ احادیث جن سے معلوم ہوتا ہے تحری کر کے غالب ظن پر عمل کرے جیسے اس باب کی فصل اوّل میں عبد اللہ بن مسعودؓ کی متفق علیہ حدیث واذا شك احدكم فی صلوته فليتحر الصواب فليتم عليه ثم ليسلم ثم يسجد سجدتين۔

(۳) وہ احادیث جن سے معلوم ہوتا ہے کہ نئے سرے سے نماز پڑھنی چاہیئے[۱]

(۴) چوتھی قسم کی روایات وہ ہیں جو مجمل اور مبہم ہیں ان میں صرف سجدۂ سہو کا ذکر ہے یہ نہیں بتایا گیا کہ وہ بنا علی الأقل کرے، استیناف کرے یا تحری کرے۔ جیساکہ زیر بحث حدیث میں ہے فإذا وجد ذلك احدكم فليسجد سجدتين وهو جالس۔

اس مسئلہ میں سلف کے مذاہب حسب ذیل ہیں[۲]

(۱) امام شافعی، امام مالک اور امام احمد کے نزدیک جب بھی شک کی ایسی صورت پیش آئے بنا علی الأقل کرے اور جس جس رکعت میں قعدہ کا توہم ہو وہاں قعدہ بھی کرے اور آخر میں سجدہ سہو کرے۔ مثلاً ظہر کی نماز میں شک ہو گیا کہ میں نے دو رکعتیں پڑھی ہیں یا تین۔ اب پڑھی ہوئی رکعتیں دو ہی شمار کرے باقی دو رکعات پوری کرے لیکن تیسری رکعت میں چونکہ یہ بھی احتمال ہے کہ وہ چوتھی ہو اس لئے اس پر بھی قعدہ کرے اور آخر میں سجدۂ سہو کرلے۔ ان حضرات نے پہلی قسم کی روایات پر عمل کیا ہے۔

(۲) امام شعبی، امام اوزاعی اور بعض سلف کا مذہب یہ ہوا ہے کہ ایسی صورت میں نماز کا اعادہ کرے ان حضرات نے تیسری قسم کی روایات پر عمل کیا ہے۔

(۳) حسن بصری اور بعض سلف نے چوتھی قسم کی روایات کے پیش نظر کہا ہے کہ یہ شخص صرف سجدۂ سہو کرے۔ بنا علی الأقل یا اعادہ کی ضرورت نہیں۔ لیکن چوتھی قسم کی روایات ساکت اور مجمل ہیں۔ مفصل اور ناطق روایات

---

[۱] عن عبادة بن الصامت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم عن رجل سها فی صلوته فلم يدر كم صلى فقال ليعد صلاته الخ أخرجه الطبرانی فی الكبير (اعلاء السنن ص ۱۵۵ ج ۷) كذا روی عن ابن عمر موقوفاً (مصنف ابن ابی شیبہ ص ۲۸ ج ۲)

[۲] مذاہب کی تفصیل از معارف السنن ص ۴۹۸ ج ۳۔

کے ہوتے ہوئے ساکت اور مجمل پر عمل کرنا مناسب نہیں۔

مندرجہ بالا مذاہب میں سے ہر مذہب میں ایک ایک قسم کی روایات پر عمل کیا گیا ہے باقیوں کو چھوڑ دیا گیا ہے۔ اور تحری والی روایت پر ان حضرات میں سے کسی نے بھی عمل نہیں کیا۔

(۴) حنفیہ نے ان سب روایات کو جمع کیا ہے۔ حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ ایسا شخص دیکھے کہ اسے پہلی مرتبہ شک پیش آئی ہے یا اسے شک پیش آتی رہتی ہے۔ اگر اول مرۃ شک پیش آئی ہے۔ تو استیناف کرے۔ استیناف والی روایات اسی صورت پر محمول ہیں۔ اگر ایسی شک پیش آتی رہتی ہے تو تحری کرے اگر کسی جانب غالب ظن ہو جائے تو اس کے مطابق عمل کرے تحری والی روایات کا یہی محمل ہے اگر تحری کے باوجود کسی جانب کا غالب گمان نہ ہو تو بناء علی الأقل اور بناء علی الیقین کرے۔ پہلی قسم کی روایات اسی صورت پر محمول ہیں۔

اس حدیث سے معلوم ہو گیا کہ حنفیہ نے کسی حدیث کو ترک نہیں کیا بلکہ ایسی تفصیل بیان کی جس سے تمام احادیث پر عمل بھی ہو گیا۔ اس سے مختلف احادیث میں تطبیق بھی ہو گئی۔ فللّٰہ درہم۔

عن ابن سیرین عن ابی ھریرۃ قال صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم احدی صلوتی العشی الخ [۹۲]

کلام فی الصلوٰۃ کا حکم

اس حدیث سے بعض ائمہ نے استدلال کیا ہے نماز میں کلام کی بعض قسموں کے جواز پر۔ نماز میں کس قسم کی کلام سے نماز فاسد ہو جاتی ہے اور کس قسم کی کلام سے نہیں ہوتی اس میں اختلاف ہوا ہے۔ یہ مسئلہ معرکۃ الآراء مسائل میں سے شمار ہوتا ہے۔ مسئلہ کی مکمل وضاحت تو آئندہ سال ترمذی وغیرہ میں کی جائے گی یہاں مختصراً چند باتیں پیش کرنے پر اکتفاء کیا جاتا ہے۔

اس مسئلہ میں مشہور مذاہب حسب ذیل ہیں [۱]

(۱) امام ابوحنیفہ، آپ کے اصحاب، عبداللہ بن مبارک، ابراہیم نخعی، حماد بن ابی سلیمان اور قتادہ وغیرہ کا مذہب یہ ہے کہ نماز میں ہر قسم کی کلام الناس مفسد صلوۃ ہے۔ خواہ قلیل ہو یا کثیر، عامداً ہو یا ناسیاً۔ امام احمد اور امام مالک سے ایک ایک روایت اسی طرح ہے۔

(۲) امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب یوں بیان کیا جاتا ہے کہ نماز میں اگر قلیل کلام ناسیاً کرلی جائے تو اس سے نماز نہیں ٹوٹتی امام احمد سے بھی ایک روایت اسی طرح ہے۔ ناسیاً سے امام شافعی کی مراد یہ ہے کہ کلام کرنے والا اپنے آپ کو نماز میں نہ سمجھتا ہو وہ یہ سمجھ رہا ہو کہ میں نماز سے باہر ہو کر بول رہا ہوں۔

(۳) امام مالک اور امام اوزاعی کا مذہب یہ بیان کیا جاتا ہے کہ اگر اصلاح صلوۃ کے لئے عامداً بھی تھوڑی

---

[۱] تفصیل مذاہب معارف السنن ص ۵۰۵، ۵۰۶ ج ۳۔

سی کلام کرلی جائے تو گنجائش ہے اس سے نماز نہیں ٹوٹتی۔ امام احمد سے ایک روایت اس طرح سے بھی ہے۔
امام احمد سے اب تک تین روایتیں آچکی ہیں تین مذہبوں کی طرح۔
(۴) امام احمدؒ کی چوتھی روایت کا حاصل یہ ہے کہ اگر امام یہ سمجھ کر کلام کرے کہ اس کی نماز پوری ہوگئی ہے۔ حالانکہ اس کی نماز پوری نہیں ہوئی تھی تو اس کی نماز فاسد نہیں ہوگی۔ اگر مقتدی کا یہ زعم تھا کہ اس کی نماز پوری نہیں ہوئی پھر اس لئے کلام کرلی تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی۔ یہ روایت امام ترمذی نے اپنی جامع میں نقل فرمائی ہے۔

حنفیہ کے دلائل

(۱) حضرت زید بن ارقم کی حدیث کنا نتکلم فی الصلوٰۃ، یکلم الرجل صاحبہ وھو الی جنبہ فی الصلوٰۃ حتی نزلت وقوموا للہ قانتین فامرنا بالسکوت ونھینا عن الکلام[1] اس حدیث کی تخریج امام مسلم نے کی ہے لفظوں کے فرق کے ساتھ اس کی تخریج امام بخاری اور دوسرے محدثین نے بھی کی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ نماز میں سکوت مامور بہ اور کلام مطلقاً منھی عنہ ہے۔

(۲) عبداللہ بن مسعود کی حدیث جو صاحب مشکوۃ نے "باب مالا یجوز من العمل فی الصلوٰۃ ومایباح منہ" کی فصل اول میں بحوالہ شیخین اور فصل ثانی میں بحوالہ ابوداؤد مختلف لفظوں کے ساتھ ذکر کی ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ عبداللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ ابتداء اسلام میں ہم نماز کے دوران نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو سلام بھی کرلیتے تھے اور آپ جواب بھی دے دیتے تھے لیکن حبشہ سے واپس نبی کریمؐ کی خدمت میں حاضر ہوا تو آپ نماز میں تھے ہم نے آپ کو سلام کیا تو آپ نے جواب نہیں دیا اور نماز کے بعد ارشاد فرمایا ان اللہ یحدث من امرہ مایشاء وان مما احدث ان لا تتکلموا فی الصلوٰۃ اور متفق علیہ روایت میں لفظ یہ ہیں "ان فی الصلوٰۃ لشغلاً" مطلب یہ ہے کہ نماز میں اللہ تعالیٰ کی طرف مشغول ہونا چاہیئے کلام الناس کی اسمیں گنجائش نہیں۔

(۳) حضرت معاویۃ بن الحکم السلمیؓ کی حدیث جو "باب مالا یجوز من العمل فی الصلوٰۃ" کے شروع میں بحوالہ مسلم نقل کی گئی ہے۔ اس میں ایک تفصیلی واقعہ ہے۔ اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے لفظ یہ ہیں "ان ھذہ الصلاۃ لا یصلح فیھا شیء من کلام الناس انما ھی التسبیح والتکبیر وقراءۃ القرآن" اس میں "شیٔ" نکرہ تحت النفی ہے جو عموم پر دلالت کرتا ہے مطلب یہ ہوا کہ نماز میں کسی قسم کے کلام الناس کی گنجائش نہیں پھر "انما التسبیح الخ" میں کلمۂ حصر لاکر بتلا دیا کہ نماز منحصر ہے ذکر اللہ اور قراءت قرآن میں اس کے علاوہ اس میں کسی اور کلام کی کوئی گنجائش نہیں۔

ائمہ ثلثہ کی دلیل

ائمہ ثلثہ اپنے اپنے موقف پر اس زیر بحث حدیث ذوالیدین سے استدلال کرتے ہیں۔ شافعیہ فرماتے ہیں کہ یہاں کلام ناسیاً کی گئی تھی یعنی اپنے آپ کو خارج صلوٰۃ

---

[1] صحیح مسلم ص ۲۰۴ ج ۱ (واللفظ لہ) صحیح بخاری ص ۱۶۰ ج ۱ و ص ۶۵۰ ج ۲۔

سمجھ کر کی گئی تھی اس لئے اس سے نماز فاسد نہیں ہوئی۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ یہ کلام چونکہ اصلاحِ صلوۃ کے لئے کی گئی تھی اس لئے اس سے نماز فاسد نہیں ہوئی۔

جواب حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ واقعہ اس وقت کا ہے جبکہ ابھی نماز میں کلام کرنے کی اجازت تھی مالکیہ و شافعیہ کا استدلال تب درست ہو سکتا ہے جبکہ یہ ثابت ہو جائے کہ یہ واقعہ نسخ الکلام کے بعد کا ہوا اور یہ بات ثابت نہیں ہو سکی بلکہ اس کے برعکس ثابت ہے۔

واقعہ ذوالیدین نسخ کلام سے پہلے ہوا یا بعد میں؟

اس حدیث سے جوازِ کلام پر استدلال اس بات پر موقوف ہے کہ یہ واقعہ نسخ الکلام کے بعد پیش آیا ہو اس لئے اس مسئلہ کے ضمن میں یہ بحث چل نکلی ہے کہ ذوالیدین کا واقعہ نسخ کلام سے پہلے ہوا یا بعد میں؟ یہاں صرف چند ضروری باتیں مختصراً پیش کرنے پر اکتفاء کیا جاتا ہے۔ اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ پہلے نماز میں کلام کی اجازت تھی پھر یہ اجازت منسوخ ہو گئی اختلاف اس میں ہوا ہے کہ ذوالیدین والا واقعہ نسخ الکلام سے پہلے پیش آیا یا بعد میں؟ شافعیہ اور مالکیہ کی تحقیق یہ ہے کہ یہ واقعہ نسخ الکلام کے بعد کا ہے اس لئے کلام کی جو گنجائش اس حدیث سے سمجھ میں آتی ہے وہ باقی ہے۔ حنفیہ کی تحقیق یہ ہے کہ یہ واقعہ نسخ الکلام سے پہلے پیش آیا تھا۔ اس لئے اس حدیث سے کلام الناس کی جو گنجائش سمجھ میں آتی ہے منسوخ ہو گئی ہے۔ دونوں طرف سے اپنے اپنے حق میں قرائن و شواہد پیش کئے گئے ہیں۔ یہاں انہیں سے اہم امور مختصراً ذکر کئے جاتے ہیں۔

شافعیہ کی طرف سے پہلا قرینہ

شافعیہ کی طرف سے اس واقعہ کے نسخ الکلام کے بعد ہونے پر پہلا قرینہ یہ پیش کیا گیا ہے کہ نسخ الکلام تو مکی زندگی ہی میں ہو گیا تھا اور یہ واقعہ مدینہ منورہ میں پیش آیا لہٰذا یہ واقعہ نسخ الکلام کے بعد کا ہے۔ اس بات کی دلیل کہ نسخ الکلام مکہ میں ہو گیا تھا یہ ہے کہ عبداللہ بن مسعود کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ جب وہ حبشہ سے واپس آئے ہیں تو نماز میں کلام کی اجازت منسوخ ہو چکی تھی اور ابن مسعودؓ کی حبشہ سے واپسی مکہ مکرمہ میں ہوئی معلوم ہوا ہجرت سے پہلے ہی نماز میں کلام کی اجازت منسوخ ہو چکی تھی۔

جواب یہ کہنا صحیح نہیں کہ ہجرت سے پہلے ہی نسخ کلام ہو چکا تھا۔ اس لئے کہ حضرت زید بن ارقم کی حدیث پہلے پیش کی جا چکی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ ہم پہلے نماز میں کلام وغیرہ کر لیا کرتے تھے بعد میں ہمیں سکوت کا حکم دیا گیا اور حضرت زید بن ارقم مدنی صحابی ہیں معلوم ہوا کہ مدینہ طیبہ میں آکر بھی کچھ عرصہ نماز میں کلام کی اجازت رہی ہے ایسے ہی کلام کا ناسخ آیت قوموا للّٰہ قانتین کو قرار دیا گیا ہے اور یہ آیت بھی مدنی ہے معلوم ہوا نسخ مدینہ میں ہوا ہے۔

باقی رہی یہ بات کہ ابن مسعودؓ کی حبشہ سے واپسی مکہ میں ہوئی تھی تو اس کا جواب یہ ہے کہ ابن مسعودؓ کی حبشہ سے واپسی دو مرتبہ ہوئی ایک مرتبہ مکہ میں اور دوسری مرتبہ مدینہ میں۔ اور نماز میں سلام کا جواب نہ دینے والا واقعہ دوسری واپسی کے وقت مدینہ میں پیش آیا ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ عبداللہ بن مسعودؓ اور دوسرے صحابہؓ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے منشاء کے مطابق حبشہ کی طرف ہجرت کی تھی۔ کچھ عرصہ بعد وہاں یہ شہرت ہوگئی کہ قریش اسلام لے آئے ہیں اور وہ ایذاء رسانی سے باز آگئے ہیں یہ سن کر ابن مسعود اور ان کے ساتھ چند اور ساتھی مکہ کی طرف واپس آگئے یہاں آکر معلوم ہوا کہ یہ خبر غلط ہے تو دوبارہ حبشہ کی طرف واپس ہوگئے۔ پھر جب ان کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مدینہ کی طرف ہجرت کی اطلاع ہوئی تو یہ مدینہ میں آپ کی خدمت میں حاضر ہوئے جس وقت یہ مدینہ پہنچے ہیں اس وقت غزوۂ بدر کی تیاریاں ہو رہی تھیں۔ سلام کا جواب نہ دینے والا واقعہ اس دوسری واپسی میں ہوا ہے۔

شافعیہ کی طرف سے دوسرا قرینہ

ذوالیدین والا واقعہ نسخ الکلام کے بعد ہوا ہے اس کا دوسرا قرینہ شافعیہ نے یہ پیش کیا ہے کہ اس حدیث کو نقل کرنے والے حضرت ابوہریرۃؓ بھی ہیں اور وہ اس واقعہ کو ان لفظوں سے نقل کرتے ہیں "صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم"۔ معلوم ہوا ابوہریرۃؓ اس واقعہ میں خود شریک تھے اور حضرت ابوہریرۃؓ ۷ھ ہجری میں اسلام لائے ہیں معلوم ہوا ذوالیدین والا واقعہ ۷ھ یا اس کے بعد کا ہے۔ اور نسخ کلام یقیناً ۷ھ سے بہت پہلے ہو چکا تھا۔ معلوم ہوا یہ واقعہ نسخ کلام کے بعد پیش آیا۔

جواب بطریق منع

"صلی بنا" کہنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ حضرت ابوہریرۃؓ خود اس نماز میں شریک تھے بلکہ "صلی بنا" کا مطلب ہے صلی بالمسلمین یعنی مسلمانوں کی جماعت کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز پڑھائی۔ اس قسم کی تعبیر راویوں میں کثرت سے شائع ہے۔ حضرت علامہ بنوریؒ نے اس قسم کی تقریباً سترہ مثالیں جمع کر دی ہیں[1]۔ امام طحاویؒ نے بھی تین مثالیں پیش فرمائی ہیں[2]۔
مثلاً طاؤسؒ کہتے ہیں "قدم علینا معاذ بن جبل فلم یأخذ من الخضراوات شیئاً" یعنی حضرت معاذ ہمارے پاس آئے اور انہوں نے سبزیوں کی زکوۃ وصول نہیں کی۔ حالانکہ جس وقت حضرت معاذ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے یمن کے ساعی بن کر آئے ہیں تو اس وقت طاؤس ابھی پیدا بھی نہیں ہوئے ہوں گے اس کے باوجود وہ کہہ رہے ہیں "قدم علینا" تو علینا کا مطلب یہی ہو سکتا ہے قدم علی قومنا اسی طرح یہاں صلی بنا سے

---

[1] دیکھئے معارف السنن ص ۵۱۲ تا ۵۱۵ ج ۳۔
[2] دیکھئے شرح معانی الآثار ص ۲۹۵ ج ۱۔

مراد ہے صلی بجماعة المسلمین. صرف اس تعبیر سے یہ بات ثابت نہیں ہوسکتی کہ حضرت ابوھریرۃؓ خود اس واقعہ میں شریک تھے۔

جواب بطریق معارضہ

صرف یہی نہیں کہ حضرت ابوہریرۃؓ کی اس واقعہ میں شرکت پر کوئی دلیل موجود نہیں بلکہ اس کے برعکس ان کی عدم شرکت کے قرائن وشواہد موجود ہیں مثلاً

ا۔ تاریخی لحاظ سے حضرت ابوہریرۃؓ ذوالیدین والے واقعہ میں شریک ہو ہی نہیں سکتے. اس لئے کہ ذوالیدینؓ غزوۂ بدر میں شہید ہوگئے تھے معلوم ہوا یہ واقعہ غزوۂ بدر سے پہلے کا ہے اور حضرت ابوہریرۃؓ ۷ھ میں اسلام لائے ہیں. اس پر شافعیہ کی طرف سے یہ کہا گیا ہے کہ غزوۂ بدر میں شہید ہونے والے صحابیؓ ذوالشمالین ہیں. ذوالیدین نہیں. ذوالیدین غزوۂ بدر کے بعد بھی زندہ رہے ہیں. لیکن حنفیہ کی تحقیق یہ ہے کہ ذوالیدین اور ذوالشمالین ایک ہی صحابیؓ ہیں. جو غزوۂ بدر میں شہید ہوگئے تھے. اس پر حنفیہ نے کافی قرائن وشواہد پیش کئے ہیں جن کی تفصیل کا یہ موقعہ نہیں.

ب۔ طحاوی نے حضرت ابن عمرؓ سے نقل فرمایا ہے کہ ان کے سامنے ذوالیدینؓ والی یہ حدیث پیش کی گئی تو آپ نے فرمایا کان اسلام ابی هریرة بعد ما قتل ذو الیدین[1] اس کی سند کے سب راوی ثقہ ہیں سوائے عبداللہ العمری کے. ان پر بعض نے جرح کی ہے لیکن حافظ ذہبی نے میزان الاعتدال میں ان کے بارہ میں فیصلہ یہ کیا ہے کہ راوی تو سچے ہیں البتہ حفظ میں کچھ کمی ہے. لہٰذا ان کی حدیث درجہ حسن سے کم نہیں.

حنفیہ کی تائید

پہلے بتایا جاچکا ہے کہ شافعیہ اور مالکیہ حدیث ذوالیدین سے اپنے موقف پر استدلال کرتے ہیں اور ان کا استدلال اس بات پر موقوف ہے کہ یہ واقعہ نسخ الکلام کے بعد کا ہو اس لئے یہ بحث کہ ذوالیدینؓ والا واقعہ نسخ کلام سے پہلے ہوا یا بعد میں اس میں شافعیہ ومالکیہ کی حیثیت مدعی اور مستدل کی ہے ان کے ذمہ دلائل سے یہ ثابت کرنا ہے کہ یہ واقعہ نسخ الکلام کے بعد کا ہے (اس پر شافعیہ وغیرہ کی طرف سے پیش کردہ اہم تمسکات کا مختصراً جواب ہوچکا ہے) حنفیہ کی حیثیت صرف مانع کی ہے. اس لئے کہ وہ اس حدیث سے اپنے کسی موقف پر استدلال نہیں کرتے اس لئے حنفیہ کے ذمہ دلیل نہیں ہے ان کا منصب صرف دوسری طرف سے پیش کردہ دلائل کے مقدمات پر منع وارد کرنا ہے لیکن اس کے باوجود حنفیہ نے اس سلسلہ میں کچھ دلائل بھی پیش کئے ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ واقعہ نسخ الکلام سے پہلے کا ہے اور جس قسم کی کلام کی گنجائش اس واقعہ سے سمجھ میں آتی ہے وہ سب منسوخ ہے اہم دلیل یہ ہے کہ اس زیر بحث روایت میں تصریح ہے کہ حضرت عمرؓ اس واقعہ میں موجود

---

[1] شرح معانی الآثار ص ۲۹۵ ج ۱۔

تھے وفی القوم ابوبکرؓ و عمرؓ لیکن اس کے باوجود طحاوی نے اپنی سند کے ساتھ نقل کیا ہے حضرت عمرؓ کے زمانہ میں بھی اسی نوعیت کا واقعہ پیش آیا تھا اس موقعہ پر حضرت عمرؓ نے پوری نماز دوبارہ پڑھائی تھی[۱] اس واقعہ کے علم کے باوجود حضرت عمرؓ کے اس حدیث پر عمل نہ کرنے کی وجہ یہی ہو سکتی ہے کہ آپ اس کو منسوخ سمجھتے تھے۔

وجوہ ترجیح

(۱) اس مسئلہ میں اپنے موقف کو ثابت کرنے کے لئے مالکیہ اور شافعیہ نے حدیث ذوالیدین سے استدلال کیا ہے۔ یہ حدیث اگرچہ صحیحین میں موجود ہے لیکن اس میں کئی طرح کا اضطراب ہے جس کی تفصیل آثار السنن کے حاشیہ پر ملاحظہ فرمائیں۔ اگرچہ محدثین نے مختلف روایات میں تطبیق یا ترجیح کی کوشش کی ہے لیکن ایسے شدید اضطراب سے استدلال کا وزن کم ضرور ہو جاتا ہے۔

(۲) حدیث ذوالیدین کسی کے مذہب پر بھی مکمل طور پر منطبق نہیں ہوتی اس لئے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نے عمل کثیر ہو جانے کے باوجود آگے نماز پڑھا دی ہے۔ حجرے میں جانا وہاں سے واپس آنا، خاص ہیئت سے تنے پر ٹیک لگانا وغیرہ یقیناً عمل کثیر ہیں اور شافعیہ کا مختار یہ ہے کہ اگر عمل کثیر نماز میں ناسیاً بھی ہو جائے تو اس سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، ان کو بھی اس میں یہی توجیہ کرنی پڑے گی کہ یہ سب امور منسوخ ہیں۔ یہ ابتداء اسلام پر محمول ہیں تو کلام کے بارہ میں کیوں اس کو منسوخ نہیں مان لیتے۔

(۳) شافعیہ وغیرہ نے اس حدیث کی توجیہ یہ کی ہے کہ چونکہ یہ کلام ناسیاً ہوئی تھی اور ناسیاً کلام سے نماز نہیں ٹوٹتی اس لئے اسی پر بناء کر کے آگے نماز پڑھا دی لیکن یہ توجیہ بہت مشکل ہے۔ ناسیاً کا ان کے ہاں مطلب یہ ہے کہ اس شخص کو نماز میں ہونے کا علم نہ ہو جن صحابہؓ نے باتیں کیں کیا ان کو علم نہیں تھا کہ ابھی تک نماز پوری نہیں ہوئی[۲] اس کلام کو کلام ناسی قرار دینے والی توجیہ بہت بعید ہے۔ خصوصاً مستدل کے منصب کے بالکل منافی ہے۔

---

[۱] شرح معانی الآثار ص ۲۹۴ ج ۱۔

[۲] اس واقعہ میں کئی قسم کی کلام ہوئی ایک تو ذوالیدین کا سوال أقصرت الصلوٰۃ الخ اس کے بعد نبی کریم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم کا ارشاد لم انس ولم تقصر پھر ذوالیدینؓ کا یہ کہنا قد کان بعض ذلك پھر آپ کا صحابہؓ سے سوال اور صحابہؓ کا جواب نعم! ان تمام سوالات و جوابات میں آپ کے قصر اور نسیان کی نفی فرمانے سے پہلے کی کلام میں تو یہ تاویل چل سکتی ہے کہ چونکہ انہوں نے پہلے یہ سمجھا تھا کہ شاید نماز مختصر ہو گئی ہے۔ اس لئے انہوں نے اپنے آپ کو خارج صلوٰۃ سمجھ کر کلام کی لیکن آپ کے یہ فرما دینے کے بعد کہ "لم انس ولم تقصر" یہ بات یقینی ہو گئی کہ نماز مختصر نہیں ہوئی اور یہ بھی صحابہؓ کو یقین تھا کہ رکعات پوری نہیں پڑھی گئی ہیں اور صحابہؓ میں اس پر چہ میگوئیاں بھی شروع ہو گئی تھیں "فقالوا أقصرت الصلوٰۃ" خصوصاً ذوالیدین کو تو مکمل یقین تھا

(اگلے صفحہ پر)

④ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے صحابہؓ کو یہ تعلیم دی تھی کہ اگر نماز میں لقمہ دینے کی ضرورت پیش آجائے تو مرد تسبیح کرے اور عورت تصفیق۔ اس واقعہ میں کسی نے ایسا نہیں کیا معلوم ہوا کہ یہ شروع شروع کا واقعہ ہے تسبیح و تصفیق کی تعلیم بعد میں ہوئی ہے۔ غالباً لقمہ دینے کے لئے تسبیح و تصفیق کی تعلیم کی ضرورت تبھی پیش آئی ہو گی جبکہ کلام منسوخ ہوئی ہو گی تو نسخ کلام اور تعلیم تسبیح تقریباً ایک زمانہ کی باتیں ہیں جو اس واقعہ کے بعد ہوئی ہیں۔

⑤ ہم نے جو دلائل پیش کئے ہیں وہ احادیث صریحہ ہیں حرمتِ کلام پر صراحتہً دلالت کر رہی ہیں جب کہ یہ واقعہ غیر صریح اور محتمل ہے۔

⑥ ہم نے جو دلائل پیش کئے ہیں وہ ضوابط کلیہ اور تشریع عام ہیں اور حدیث ذوالیدین واقعہ جزئیہ کی حکایت ہے جس کا محمل متعین نہیں ایسی صورت میں واقعہ جزئیہ کو ضابطہ کلیہ کے تابع کرنا چاہیئے نہ کہ برعکس۔

عن عبد الله بن بحينة أن النبي صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم صلى بهم الظهر فقام في الركعتين الخ ص۹۳

حدیث کا حاصل یہ ہے کہ نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم ظہر کی نماز میں دو رکعتوں کے بعد قعدہ کرنے کی بجائے اٹھ کر کھڑے ہوگئے قعدۂ اولیٰ چھوٹ گیا تھا اس لئے آپ نے سجدۂ سہو کیا سلام پھیرنے سے پہلے۔

سجدۂ سہو قبل السلام کرنا چاہیئے یا بعد السلام؟

اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ نماز میں اگر کوئی سہو موجب سجدۂ سہو ہو جائے تو یہ سجدۂ سہو سلام سے پہلے کرنا چاہیئے یا سلام کے بعد اس میں ائمہ اربعہ کے مذاہب حسب ذیل ہیں[۱]۔

① سجدۂ سہو بہر صورت سلام کے بعد کرنا چاہیئے یہ مذہب امام ابوحنیفہ اور سفیان ثوری وغیرہم فقہاء کا ہے۔

② سجدۂ سہو بہر صورت قبل السلام کرنا چاہیئے۔ یہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے۔

③ اگر نماز میں زیادتی ہونے کی وجہ سے سجدۂ سہو کرنا پڑے تو بعد السلام کرنا چاہیئے اور اگر کسی کمی کی وجہ سے کرنا پڑے تو قبل السلام یاد داشت کی آسانی کے لئے اسے یوں تعبیر کر دیا جاتا ہے۔ القاف بالقاف والدال بالدال پہلے قاف سے مراد قبل السلام ہے اور دوسرے قاف سے مراد نقصان ہے اسی طرح پہلے دال سے مراد بعد السلام ہے اور دوسرے دال سے مراد زیادۃ ہے یہ مذہب ہے امام مالک رحمۃ اللہ کا۔

④ جس چیز کے تدارک کے لئے سجدۂ سہو کیا جا رہا ہے دیکھا جائے کہ اس صورت میں نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم

بقیہ: چار رکعتیں نہ ہونے کا اس لئے اب یہ احتمال پختہ ہو گیا تھا کہ نماز مکمل نہیں ہوئی ابھی باقی رہتی ہے اس لئے آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے قصر کی نفی فرمانے کے بعد بھی صحابہؓ کا کلام کرنا اس کو ناسیاً کہنا بہت مشکل ہے۔ کیونکہ جس احتمال کی بناء پر وہ یہ سمجھ رہے تھے کہ نماز مکمل ہوگئی ہے وہ احتمال تو ختم ہو گیا تھا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

[۱] مذاہب کی تفصیل دیکھئے معارف السنن ص ۴۸۵، ۴۸۶ ج ۳۔

سے عملاً سجدۂ سہو کرنا ثابت ہے یا نہیں، ؟ اگر تو اس بھول سے تدارک کے لئے نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے سجدۂ سہو کرنا ثابت ہو تو اسی طرح سجدۂ سہو کیا جائے جیسے نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے ثابت ہے۔ مثلاً اگر کسی سے قعدۂ اولیٰ چھوٹ گیا تو قبل السّلام سجدۂ سہو کرے اس لئے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے قعدۂ اولیٰ چھوٹ جانیکی وجہ سے قبل السّلام ہی سجدہ کیا ہے۔ (جیسا کہ زیر بحث حدیث عبداللہ بن بحینہ میں ہے) اور اگر ظہر یا عصر کی دو رکعتوں پر سلام پھیر بیٹھے تو بعد السّلام سجدۂ سہو کرے اس لئے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اس موقعہ پر اسی طرح کیا ہے جیسا کہ حدیث ذوالیدین میں گذر چکا۔

اور اگر ایسا سہو ہوگیا جس کے تدارک کے لئے نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے سجدۂ سہو کرنا ثابت نہ ہو تو وہاں سجدۂ سہو قبل السّلام کرے۔ یہ مذہب ہے امام احمدؒ کا۔

دلائل

احادیث سے آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا دونوں طرح سجدۂ سہو کرنا ثابت ہے۔ قبل السّلام بھی اور بعد السّلام بھی بعض حضرات نے قبل السّلام والی روایات پر کچھ کلام بھی فرمایا ہے لیکن صحیح یہی ہے دونوں طرح کا عمل نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے ثابت ہے۔ اس لئے دونوں طرح سجدۂ سہو کرنا جائز ہے اختلاف اولویت اور افضلیت میں ہے۔ ہر مجتہد نے اپنے ذوق اجتہادی اور قرائن سے ایک جانب کو ترجیح دی ہے۔ حنفیہ کے نزدیک قبل السّلام والی حدیثیں بیانِ جواز پر محمول ہیں اور بعد السّلام والی بیان اولویت پر۔

وجوہ ترجیح

حنفیہ نے بعد السّلام والی روایت کو کئی وجوہ سے ترجیح دی ہے چند ایک حسب ذیل ہیں۔

(۱) احادیث فعلیہ سے دونوں طرح سجدۂ سہو کرنا ثابت ہے۔ لیکن قولی حدیث سند کے لحاظ سے زیادہ پختہ بعد السّلام والی ہی ہے۔ جیسا کہ ابن مسعودؓ کی متفق علیہ حدیث اسی باب کی فصل اول میں گذر چکی ہے۔ واذشك احدكم فى صلوته فليتحر الصواب ثم ليسلم ثم يسجد سجدتين۔

(۲) حضرت عمرؓ، ابن عباسؓ، عبداللہ بن زبیرؓ، انسؓ اور عبداللہ بن مسعودؓ وغیرہ اکابر صحابہؓ اور فقہاء صحابہؓ کا مذہب یہی ہے سجدۂ سہو بعد السّلام ہونا چاہیئے۔

(۳) حنفیہ کے مسلک پر عبادت اور مشقت زیادہ ہیں کیونکہ اس میں پہلے سلام پھیرا جاتا ہے پھر دو سجدے کرکے تشہد پڑھا جاتا ہے اس کے بعد پھر سلام پھیرا جاتا ہے جبکہ شافعیہ کے ہاں تشہد بھی نہیں ہے اور سلام بھی ایک

لہ شرح معانی الآثار ص ۲۹۱ ج ۱ قال الحافظ فی الفتح رجالہ ثقات (اعلاء السنن ص ۱۳۸ ج ۷)

لہ شرح معانی الآثار ص ۲۹۱ ج ۱۔ لہ شرح معانی الآثار ص ۲۹۱ ج ۱۔

لہ شرح معانی الآثار ص ۲۹۱ ج ۱۔ لہ شرح معانی الآثار ص ۲۹۱ ج ۱۔

ہی مرتبہ ہے۔ عبادت میں طول اور محنت کا زیادہ ہونا بھی افضلیت کا قرینہ بن سکتا ہے۔

فائدہ حنفیہ کے نزدیک سجدۂ سہو بعد السلام ہوتا ہے۔ سلام کی کیفیت میں مشائخ حنفیہ کے تین قول ہیں۔
(۱) سامنے منہ رکھتے ہوئے ایک سلام پھیرا جائے پھر سجدۂ سہو کیا جائے۔
(۲) دونوں طرف سلام پھیر کر سجدۂ سہو کرنا چاہیئے۔
(۳) صرف دائیں طرف سلام پھیر کر سجدۂ سہو کرلیا جائے۔ یہ امام کرخی کا قول ہے۔

پھر ان اقوال کی ترجیح میں اختلاف ہوا ہے کسی نے کسی کو ترجیح دی ہے کسی نے کسی کو۔ صاحب بحر نے تیسرے قول کو ترجیح دی ہے[۱]

عن عمران بن حصين ان النبىّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صلى بهم فسهى فسجد سجدتين ثم تشهد ثم سلم ص۹۳۔

سجدۂ سہو کے بعد تشہد سجدۂ سہو کے متعلق دو اختلافی مسئلے قابل ذکر ہیں۔ ایک یہ کہ سجدۂ سہو قبل السلام ہونا چاہیئے یا بعد السلام اس کی تفصیل ہو چکی ہے دوسرا اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ سجدۂ سہو کے بعد تشہد دوبارہ پڑھنا چاہیئے یا نہیں؟ اس میں حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ سجدۂ سہو کے بعد تشہد اور سلام ہونا چاہیئے ائمہ ثلثہ سے بھی ایک ایک روایت اسی طرح ہے۔ بعض نے امام شافعی کا قول یہ نقل کیا ہے کہ سجدۂ سہو کے لئے تشہد نہیں۔ امام احمد اور امام مالک سے ایک ایک روایت یہ بھی ہے کہ اگر سجدۂ سہو قبل السلام کیا جائے تو تشہد نہیں اور اگر بعد السلام کیا جائے تو تشہد ہے[۲]۔

عمران بن حصین کی زیر بحث جو روایت یہاں بحوالہ ترمذی مذکور ہے حنفیہ کے مذہب کے مطابق ہے۔ اسمیں تصریح ہے کہ آنحضرت صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے سجدۂ سہو کے بعد تشہد پڑھا ہے پھر سلام پھیرا ہے۔ اس حدیث پر اگرچہ کچھ کلام بھی کی گئی ہے[۳] لیکن دوسری اور روایات بھی اس کی تائید میں موجود ہیں[۴] مجموعۂ روایات یقیناً قابل احتجاج ہے۔

---

[۱] البحر الرائق ص۹۲ ج۲

[۲] تفصیل مذاہب کیلئے دیکھئے معارف السنن ص۴۹۶ ج۳ [۳] لیکن حاکم نے اسے صحیح علی شرط الشیخین کہا ہے ذہبی نے بھی موافقت کی ہے (ص۳۲۳ ج۱) [۴] مثلاً (۱) حدیث ابن مسعود مرفوعًا عند ابی داؤد (ص۱۴۷ ج۱) اذا كنت فى صلاة فشككت فى ثلاث او اربع واكبر ظنك على اربع تشهدت ثم سجدت سجدتين وانت جالس قبل ان تسلم، ثم تشهدت ايضًا ثم تسلم وفى رواية عنه موقوفا ثم ليسلم ثم ليسجد سجدتين يتشهد فيهما و يسلم اخرجه سحنون فى المدونة ....

(باقی اگلے صفحہ پر)

باب سجود القرآن

سجدۂ تلاوت کے بارہ اہم اختلافی مسئلے دو ہیں ایک سجدۂ تلاوت کی حیثیت دوسرا سجدۂ تلاوت کی تعداد

سجدۂ تلاوت کی حیثیت

امام ابوحنیفہؒ اور بعض سلف کے نزدیک سجدۂ تلاوت واجب علی التراخی ہے ائمہ ثلثہ اور صاحبین کے نزدیک سنت ہے۔

امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ قرآن کریم میں جہاں بھی سجدہ کی آیت آئی ہے وہاں یا تو سجدہ کرنے کا امر ہے یا سجدہ نہ کرنے پر انکار اور مذمت ہے۔ اور بعض آیات میں بعض انبیاء کے سجدہ کرنے کا ذکر ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو ان کے بارہ میں یہ حکم ہے فبھدٰھم اقتدہ۔ جب آپ کو ان کی اقتداء کا حکم ہے تو امت کو بدرجہ اولی ہوگا ان امور کا تقاضا یہ ہے کہ ان مواقع پر سجدہ واجب ہونا چاہیئے۔

سجدۂ تلاوت کے وجوب پر صحیح مسلم کی ایک حدیث سے بھی استدلال کیا گیا ہے جس میں ہے اذا قرأ ابن آدم السجدۃ فسجد اعتزل الشیطان یبکی یقول یا ویلہ امر ابن آدم بالسجود فسجد فلہ الجنۃ وامرت بالسجود فابیت فلی النار[1]۔ اس میں ظاہر ہے کہ سجدہ سے مراد سجدۂ تلاوت ہے اس کے بارہ میں لفظ یہ ہیں "امر ابن آدم بالسجود" سجدہ کا اللہ کی طرف سے ابن آدم کو امر کیا گیا ہے۔ ہم شیطان کے قول سے استدلال نہیں کر رہے بلکہ ہمارا استدلال اس بات سے ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکا یہ قول نقل فرما کر سکوت فرمایا ہے معلوم ہوا واقعی ابن آدم مامور بالسجدہ ہے یہ بھی وجوب کی دلیل ہے۔

ائمہ ثلثہ ان حدیثوں سے استدلال کرتے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض اوقات نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سجدہ کی کوئی آیت تلاوت کی اور اس وقت سجدہ نہیں کیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ان احادیث سے صرف اتنی بات ثابت ہوتی ہے کہ سجدہ کرنا فی الفور واجب نہیں۔ تاخیر کر سکتا ہے۔ اس کے ہم بھی قائل ہیں۔ ہمارے نزدیک بھی

بقیہ: الکبری (اعلاء السنن ص ۱۴۳ ج ۷)

(۲) حدیث المغیرۃ "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم تشہد بعد ان رفع رأسہ من سجدتی السہو رواہ البیہقی فی سننہ الکبری (ص ۳۵۵ ج ۲) وتکلم علیہ واجاب عنہ الماردینی فی الجوہر النقی بذیل نفس الصفحۃ

(1) صحیح مسلم ص ۶۱ ج ۱۔ حاشیہ صفحہ ہذا)

سجدۂ تلاوت واجب علی التراخی ہے۔

تعداد سجدۂ تلاوت قرآن کریم میں سجدۂ تلاوت کی تعداد کتنی ہے اس میں بھی اختلاف ہوا ہے۔ قرآن کریم میں دس سجدے اتفاقی ہیں اور پانچ اختلافی۔ جن سجدوں کے بارے میں اختلاف ہے وہ یہ ہیں۔ سورۂ حج کا دوسرا سجدہ سورۂ ص کا سجدہ اور مفصل کے تین سجدے یعنی سورۂ نجم سورۂ انشقاق اور سورۃ القلم کا ایک ایک سجدہ۔ ان پانچ سجدوں کے بارہ میں اختلاف ہے باقی سب اتفاقی ہیں۔ اب ائمہ اربعہ کے مذاہب سنیئے۔

① امام مالک کے نزدیک قرآن کریم میں گیارہ سجدے ہیں دس اتفاقی اور گیارہواں سورۂ ص کا سجدہ۔ یہ مفصل کے تینوں سجدوں اور حج کے دوسرے سجدے کو نہیں مانتے۔ امام شافعی کا قولِ قدیم بھی یہی ہے۔

② قرآن کریم میں کل پندرہ سجدے ہیں دس اتفاقی اور پانچ اختلافی۔ عام طور پر کتابوں میں اسے امام احمد کا قول مشہور قرار دیا گیا ہے۔

③ کل چودہ سجدے ہیں دس اتفاقی اور تین مفصل کے اور حج کا دوسرا سجدہ یہ سورۂ ص کا سجدہ نہیں مانتے یہ امام شافعی کا مذہب اور امام احمد کا ایک قول ہے۔ بعض نے اسے امام احمد کا قول مشہور قرار دیا ہے۔

④ حنفیہ کے نزدیک بھی چودہ سجدے ہیں لیکن اس طرح سے کہ دس اتفاقی اور تین مفصل کے اور ایک سورۂ ص کا۔ حنفیہ سورۂ حج کا دوسرا سجدہ نہیں مانتے۔

دلائل حنفیہ نے پانچ اختلافی سجدوں میں سے چار کا اثبات کیا ہے اور سورۂ حج کے دوسرے سجدے کی نفی کی ہے۔ ان چار میں سے سورۂ نجم والے سجدہ کی دلیل تو اس باب کی پہلی حدیث ابن عباس ہے جس میں ہے کہ سورۂ نجم پڑھنے کے بعد آپ نے سجدہ کیا اور آپ کے ساتھ مسلمانوں اور مشرکین نے بھی سجدہ کیا۔ اور سورۃ الانشقاق اور سورۃ القلم کے دو سجدوں کی دلیل اس باب کی دوسری حدیث ہے جس میں حضرت ابوہریرۃ فرماتے ہیں کہ ہم نے نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے ساتھ سورہ اذا السماء انشقت اور سورہ اقرء باسم ربک میں سجدہ کیا۔ اور سورۂ ص والے سجدہ کی دلیل وہ روایت ہے جس میں یہ ہے کہ مجاہدؒ نے ابن عباس سے اس سجدہ کے متعلق سوال کیا تو آپ نے یہ آیت تلاوت کی ومن ذریتہ داود و سلیمان إلی قولہ تعالیٰ اولئك الذین ھدی اللہ فبھدٰھم اقتدہ اور فرمایا کہ نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم بھی ان لوگوں میں سے ہیں جنہیں ان انبیاء کی اقتداء کا حکم دیا گیا ہے مطلب یہ ہے کہ نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے داؤد علیہ السلام کی اقتداء کے طور پر اس مقام پر سجدہ کیا ہے اسی طرح فصل ثالث کے آخر میں ابن عباس کی روایت ہے بحوالہ نسائی ان النبیؐ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سجد فی ص وقال سجدھا داؤد توبۃ ونسجدھا شکرًا۔ باقی دوسرے ائمہ کی مستدل حدیثیں جہاں جہاں آئیں گی ساتھ ساتھ جواب دیا جائے گا۔

عن ابن عباس قال سجد النبی صلّی اللہ علیہ وسلّم بالنجم و سجد معہ المسلمون والمشرکون الخ[93]
نبی کریم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے جب سورۂ نجم کی تلاوت کی تو آخر میں آپ نے سجدہ فرمایا آپ کے ساتھ وہاں موجود مسلمانوں اور مشرکین نے بھی سجدہ کیا بلکہ جنّوں نے بھی سجدہ کیا۔ مسلمانوں کا آپ کے ساتھ سجدہ کرنا تو سمجھ میں آتا ہے مشرکین نے کیسے آپ کے ساتھ سجدہ کرلیا۔ اس کی مختلف وجوہات بیان کی گئی ہیں۔

(۱) بعض نے یہ کہا ہے کہ نعوذ باللہ آپ کی زبانِ مبارک سے بتوں کی تعریف میں چند کلمات صادر ہوگئے تھے اس سے خوش ہوکر مشرکین نے سجدہ کیا ہے۔ بعض نے یہ بھی کہا ہے کہ شیطان نے آپ جیسی آواز میں دورانِ تلاوت یہ کلمات کہے تھے اس سلسلہ میں ایک قصہ بھی گھڑا گیا ہے جو قصۂ غرانیق کے نام سے مشہور ہے۔ اس قصہ میں یہ شعر آپ کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔

تلك الغرانيق العلى وإن شفاعتهن لترتجى۔

جمہور علماء اہل السنّت والجماعت کے نزدیک مشرکین کے سجدہ کرنے کی یہ وجہ بالکل مردود اور ناقابل اعتناء ہے کیونکہ یہ ان نصوصِ قطعیہ کے خلاف ہیں جو عصمتِ انبیاء اور حفاظت وحی پر دال ہیں۔ کقولہ تعالیٰ لا یأتیہ الباطل من بین یدیہ ولا من خلفہ۔ اور غرانیق والا قصہ اکثر محدثین کے نزدیک غیر ثابت ہے۔ بہت سے حضرات نے تو اسے وضع زنادقہ و ملاحدۃ قرار دیا ہے۔ جن حضرات نے کسی درجہ میں اسے ثابت بھی مانا ہے انہوں نے اس میں مناسب توجیہات کی ہیں[1]۔

(۲) بہتر وجہ یہ ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم نے جب سورۂ نجم کی تلاوت فرمائی تو اس کی تاثیر ہی ایسی قوی تھی کوئی بھی اس سے متأثر ہوئے بغیر نہ رہ سکا اور سجدہ کرنے پر مجبور ہوگیا حتیٰ کہ آپ کے مخالفین بھی سجدہ کرنے پر مجبور ہوگئے۔ سوائے ایک سنگدل (امیہ بن خلف) کے سب ہی نے سجدہ کیا یہ سنگدل بھی متأثر تو ہوا لیکن کبر کی وجہ سے سجدہ نہ کرسکا اور چند کنکریاں اٹھا کر اپنے ماتھے سے لگالینا ہی کافی سمجھا۔

علامہ عثمانیؒ فرماتے ہیں کہ اس سجدہ کے جذبِ الٰہی کی وجہ سے ہونے کا ایک قرینہ وہ روایت بھی ہے۔ جسے بزار نے حضرت ابوہریرہؓ سے بسندِ صحیح نقل کیا ہے اس میں یہ لفظ بھی ہیں وسجدت الدواۃ والقلم اور دارقطنی کی ایک روایت میں ہے سجد النبی صلّی اللہ علیہ وسلّم باخر النجم والجن والانس والشجر۔ ان روایات سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کی تلاوت کی وجہ سے تکوینی طور پر کائنات کی ساری

---

[1] تفصیل دیکھئے فتح الملہم ص ۱۶۵۔ ۱۶۶ ج ۲ روح المعانی وتفسیر مظہری وغیرہ کتب تفسیر (سورۂ حج قولہ تعالیٰ وما ارسلنا من قبلک من رسول ولا نبی إلا اذا تمنی القی الشیطان فی امنیتہ الآیۃ)

چیزیں متأثر ہوئی تھیں۔

عن زید بن ثابت قال قرأت علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والنجم فلم یسجد فیہا ص۹۳

مطلب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۂ نجم سن کر اسی وقت سجدۂ تلاوت نہیں کیا یہ بتانے کیلئے کہ سجدۂ تلاوت خارج صلوٰۃ واجب علی الفور نہیں۔ اس حدیث سے وجوب سجدہ کی نفی لازم نہیں آتی ایسے ہی یہ بھی ثابت نہیں ہوتا کہ سورۂ نجم میں سجدہ نہیں ہے۔

عن ابن عباس قال سجدۃ ص لیس من عزائم السجود ص۹۳

اس حدیث سے ان حضرات نے استدلال کیا ہے جو سورۂ ص میں سجدہ کے قائل نہیں۔ جواب یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کا مقصد سجدہ کی نفی کرنا نہیں بلکہ اس کے بہت زیادہ مؤکد ہونے کی نفی مقصود ہے۔ بعض سلف نے سجدوں کو کئی اقسام پر تقسیم کیا ہے بعض کا زیادہ مؤکد بعض کا کم ہوسکتا ہے یہاں بھی اسی قسم کا فرق بتانا مقصود ہو۔ یا یوں کہا جائے "عزائم السجود" سے مراد ہے "فرائض السجود" یعنی یہ سجدہ فرض سجدوں میں سے نہیں فرض تو ہم بھی اسے نہیں کہتے ہم بھی صرف واجب ہی کہتے ہیں۔ ان تاویلوں کا قرینہ یہ ہے کہ ابن عباسؓ نے خود ہی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس سورت میں سجدہ نقل کیا ہے خود ہی اس کی نفی کیسے کرسکتے ہیں۔

الفصل الثانی

اس فصل کی پہلی حدیث حضرت عمرو بن العاص کی ہے وہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کریم میں پندرہ سجدے سکھائے انمیں سے تین مفصل میں تھے اور دو سورۂ حج میں اور دوسری روایت عقبۃ بن عامر کی ہے انہوں نے نبی کریم سے عرض کیا کہ سورۂ حج کو اس لئے فضیلت دی گئی ہے کہ اس میں دو جگہ سجدہ ہے آپ نے ارشاد فرمایا ہاں! ان دو روایتوں سے شافعیہ اور حنابلہ نے استدلال کیا ہے سورۂ حج کے دوسرے سجدہ کے ثبوت پر۔ اس کا جواب یہ ہے کہ دوسری روایت کے بارہ میں تو صاحب مشکوۃ ہی نے امام ترمذی کا یہ قول نقل کردیا ہے ھذا حدیث لیس اسنادہ بالقوی اور عمرو بن العاصؓ والی روایت بھی درجۂ صحت کو نہیں پہنچتی اس میں بعض راوی مجہول اور بعض متکلم فیہ ہیں[1] صحیح بات یہ ہے کہ اس سجدہ کے ثبوت یا نفی کسی طرف بھی کوئی صحیح مرفوع حدیث نہیں ہے۔ ایسی صورت میں آثار صحابہؓ کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے۔ آثار صحابہؓ اس مسئلہ میں مختلف ہیں۔ بعض صحابہؓ اس میں دو سجدوں کے قائل تھے جبکہ دوسرے بعض صحابہؓ جیسے ابن عباسؓ دوسرے سجدہ کے قائل نہیں تھے۔ جب کسی مسئلہ میں صحابہؓ کے اقوال مختلف ہوں تو ہر مجتہد کسی دلیل سے کسی ایک قول کو ترجیح دے لیتا ہے۔ حنفیہ نے ابن عباسؓ کے قول کو ترجیح دی ہے۔ وجہ ترجیح یہ ہے کہ سورۂ حج کی اس دوسری آیت میں "اسجدوا" سے پہلے "ارکعوا" بھی ہے اور قرآن کا اسلوب یہ بتاتا ہے کہ جہاں کہیں بھی

---

[1] دیکھئے: بذل المجہود ص ۳۱۵ ج ۲۔

سجدۂ کے ساتھ رکوع کا ذکر ہو وہاں سجدۂ صلوٰۃ مراد ہوتا ہے رکوع اور سجدہ دونوں کے مجموعہ سے نماز پڑھنا مراد ہوتا ہے۔ جیسا کہ ایک آیت میں ہے تراھم رکعا سجدا ای تراھم مصلین۔ ایسے ہی یہاں بھی جس سجدہ کا امر ہے وہ نماز والا سجدہ ہے سجدہ تلاوت نہیں۔

حضرت حکیم الامت تھانوی قدس سرہ نے بہتر اسے قرار دیا ہے کہ سورۂ حج کے اس اختلافی مقام کی آیت اگر خارج صلوٰۃ پڑھے تو سجدہ کر لینا چاہیئے اور اگر نماز کے اندر پڑھے تو اسی وقت رکوع کر لینا چاہیئے اور رکوع ہی میں سجدہ کی بھی نیت کرلے[1] اس لئے کہ رکوع کے ضمن میں بھی سجدہ ادا ہو جاتا ہے[2]۔ اس طرح کرنے سے اختلاف سے نکل جائے گا۔

باب اوقات النہی

جن اوقات میں نماز پڑھنے سے احادیث میں نہی وارد ہوئی ہے وہ کل پانچ ہیں۔ ان میں سے دو ایک نوع کے ہیں اور تین اور نوع کے۔

نوع اوّل کے دو وقت یہ ہیں (۱) عصر کی نماز پڑھ لینے کے بعد غروب آفتاب تک۔ (۲) فجر کی نماز پڑھ لینے کے بعد طلوع آفتاب تک۔

نوع ثانی کے تین وقت یہ ہیں۔ (۱) آفتاب زرد ہونے سے لے کر مکمل غروب ہونے تک، (۲) ابتدائے طلوع آفتاب سے لے کر سورج کے زرد رہنے تک، (۳) نصف النہار کا وقت۔

نوع اول کے دو وقتوں میں نماز سے نہی کی احادیث متواتر ہیں امام طحاوی، ابن بطال، ابن عبدالبر، سیوطی اور مناوی

---

[1] اعلاء السنن ص ۲۱۵ ج ۷۔ علامہ شبیر احمد عثمانیؒ کا فتح الملہم میں میلان سورۂ حج کے دوسرے سجدہ کے وجوب کی طرف معلوم ہوتا ہے آپ نے عقبۃ بن عامرؓ کی حدیث پر طویل بحث کرنے کے بعد اسے صالح للاحتجاج قرار دیا ہے۔ امام ترمذی نے اسے غیر قوی ابن لہیعہ کی وجہ سے قرار دیا ہے اور ابن لہیعہ کی اولیت درجہ حسن سے کم نہیں ہوتی پھر یہ بھی فرمایا ہے کہ جس طرح یہ حدیث حج میں تعدد سجدہ پر دال ہے اسی طرح اس سے سجدہ کا وجوب بھی ثابت ہوتا ہے کیونکہ اس کے آخر میں ہے۔ فمن لم یسجد ہما لم یقرأہما۔ (دیکھئے ص ۱۶۳، ۱۶۴، ص ۱۶۷ ج ۱)

[2] کما رواہ ابن ابی شیبہ عن عبدالرحمٰن بن یزید قال سالنا عبداللہ عن السورۃ تکون فی آخرھا سجدۃ أیرکع او یسجد قال اذا لم یکن بینک وبین السجدۃ الا الرکوع فھو قریب (ص ۲۰ ج ۲)

وغیرہ حضرات نے ان کے متواتر ہونے کی تصریح کی ہے[1]۔ نوعِ ثانی کے اوقات میں نہی کی احادیث صحیح تو ہیں لیکن متواتر نہیں۔

اوقاتِ خمسہ کا حکم

شافعیہ کے نزدیک دونوں نوعوں کے حکم میں فرق نہیں دونوں کا ایک ہی حکم ہے وہ یہ کہ ان اوقات میں فرائض جائز ہیں اور نوافل ذوات السبب بھی جائز ہیں نوافل غیر ذوات السبب جائز نہیں۔ نوافل ذوات السبب کی مثال جیسے تحیۃ الوضوء، تحیۃ المسجد، صلوۃِ استسقاء، صلوۃ کسوف وغیرہ۔ جن نوافل کو معمول بنالیا گیا ہو وہ بھی ذوات السبب میں ہی شامل ہیں[2]۔

مالکیہ کے نزدیک بھی دونوں نوعوں کا ایک ہی حکم ہے وہ یہ کہ ان تمام اوقات میں فرائض تو جائز ہیں نوافل جائز نہیں[3]۔

حنفیہ نے دُو نوعوں کے حکم میں فرق کیا ہے۔ نوعِ ثانی کا حکم یہ ہے کہ ان تینوں اوقات میں کسی قسم کی کوئی نماز بھی جائز نہیں اگر نفل پڑھے گا تو کراہت تحریمیہ کے ساتھ ادا ہوں گے۔ نفل شروع کر بیٹھے تو بہتر یہ ہے کہ توڑ کر بعد میں قضاء کرے۔ اور اگر ان اوقات میں فرض یا واجب شروع کرے گا تو باطل ہوجائیں گے۔ البتہ چند چیزیں اس حکم سے مستثنیٰ ہیں۔ (۱) غروب آفتاب کے وقت اسی دن کی عصر کی نماز اگر رہتی ہو تو پڑھ سکتا ہے۔ (۲) نمازِ جنازہ اگر انہی اوقات میں سے کسی وقت میں تیار ہوا ہو تو پڑھا جاسکتا ہے۔ (۳) آیتِ سجدہ اگر انہی اوقات میں سے کسی وقت میں تلاوت کی ہو یا سنی ہو تو اسی وقت سجدہ ادا کیا جاسکتا ہے۔

نوعِ اول کے دو وقتوں کا حکم یہ ہے کہ ان میں فرائض جائز ہیں۔ سجدۂ تلاوت اور نمازِ جنازہ بھی جائز ہیں۔ نوافل جائز نہیں۔ واجبات میں یہ تفصیل ہے کہ واجب کی دو قسمیں ہیں ایک واجب لعینہ دوسرا واجب لغیرہ۔ واجب لعینہ کا پڑھنا ان اوقات میں جائز ہے اور واجب لغیرہ کا پڑھنا جائز نہیں۔

پھر علماء احناف کا واجب لعینہ اور واجب لغیرہ کی تعریف میں اختلاف ہوا ہے۔ بعض نے کہا کہ جس کا وجوب منجانب اللہ ہو فعل عبد کا اسکے وجوب میں دخل نہ ہو وہ واجب لعینہ ہے جیسے وتر۔ اور جس کے وجوب میں فعل عبد کا بھی دخل ہو وہ واجب لغیرہ ہے جیسے نذر۔ بالفاظِ دیگر جو چیز اصل کے اعتبار سے واجب ہو وہ واجب لعینہ ہے اور جو اصل میں تو نفل ہو کسی عارض کی وجہ سے واجب ہوگئی ہو تو وہ واجب لغیرہ ہے۔ جیسے نذر وغیرہ۔ بعض نے کہا ہے کہ جو مقصود لذاتہ ہو۔ وہ واجب لعینہ ہے اور جو مقصود لغیرہ ہو وہ واجب لغیرہ ہے۔

---

[1] دیکھئے معارف السنن ص ۱۲۱ ج ۲۔ [2] ایضاً ص ۱۲۲ ج ۲۔
[3] معارف السنن ص ۱۲۳ ج ۲۔

وجہ فرق

حنفیہ نے دونوں قسموں کے اوقات کے حکم میں فرق کیا ہے۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ نوعِ ثانی کے تین اوقات میں نماز پڑھنے سے نہی کی علت ان اوقات کے اندر نقص اور خامی کا پایا جانا ہے اور وہ خامی یہ ہے کہ ان اوقات میں شیطان سورج کے سامنے آکر کھڑا ہوجاتا ہے کیونکہ اس وقت مشرکین سورج کو سجدہ کررہے ہوتے ہیں اور شیطان اس بات کا مظاہرہ کررہا ہوتا ہے کہ گویا اسے سجدہ کیا جارہا ہے اس لئے اس وقت میں عبادت کرنے سے ان کے ساتھ تشبہ لازم آتا ہے۔ یہاں چونکہ نہی وقت ہی کی خامی کی وجہ سے ہے اس لئے اس وقت میں ہر قسم کی نماز مکروہ ہونی چاہیئے۔

فجر اور عصر کے بعد کے وقتوں میں فی نفسہٖ کوئی نقص حدیث سے معلوم نہیں ہوتا۔ لامحالہ ان دو وقتوں میں نماز سے نہی کی علت کوئی اور ہوگی۔ حنفیہ نے اس کی علت یہ سمجھی ہے کہ چونکہ یہ دو وقت عبادت کے لئے بہت اہم ہیں اس لئے شارع کا منشاء یہ ہے کہ یہ اوقات مشغول بحق الفرض رہنے چاہئیں خواہ تحقیقاً یا تقدیراً۔ تحقیقاً مشغول بحق الفرض ہونے کا مطلب یہ ہے کہ حقیقۃً اس وقت میں کوئی فرض پڑھ رہا ہو یا ایسی نماز پڑھ رہا ہو جو فی معنی الفرض ہے۔ جسے ہم نے واجب لعینہٖ کہا تھا۔ اور تقدیراً مشغول ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس وقت میں فرض حقیقی یا حکمی کے علاوہ کوئی اور نماز نہ پڑھی جائے اس کو فرضوں کے لئے خالی رہنے دے تو نفل اور واجب لغیرہٖ کا پڑھنا چونکہ اس علتِ نہی کے منافی ہے اس لئے ان کی اجازت نہیں اور فرض یا واجب لعینہٖ کا پڑھنا اس علت کے منافی نہیں اس لئے ان کی اجازت ہے۔

الفصل الثانی

عن محمد بن ابراھیم عن قیس بن عمرو قال رأی النبی صلی اللہ علیہ وسلم رجلاً الخ ص۹۵

طلوعِ آفتاب سے پہلے فجر کی سنتیں قضاء کرنا

اگر فجر سے پہلے دو سنتیں نہ پڑھ سکا ہو تو فجر کی نماز کے بعد طلوعِ آفتاب سے پہلے یہ سنتیں پڑھ سکتا ہے یا نہیں؟ اس میں امام ابوحنیفہ۔ امام مالک اور امام احمد کا مذہب اور امام شافعیؒ کا قولِ قدیم یہ ہے کہ طلوعِ آفتاب سے پہلے فجر کی سنتیں پڑھنا جائز نہیں۔ امام شافعیؒ کا قولِ جدید یہ ہے کہ اسوقت فجر کی سنتوں کی قضا جائز ہے۔ پھر جو حضرات کہتے ہیں کہ طلوعِ آفتاب سے پہلے سنتوں کی قضا نہیں کرسکتا ان کا اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ طلوعِ آفتاب کے بعد قضاء کرسکتا ہے یا نہیں؟ امام احمدؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک طلوعِ آفتاب کے بعد قضاء کرسکتا ہے شیخین سے اکیلی سنتوں کی قضاء منقول نہیں۔ مفتی بہ قول امام محمدؒ کا ہے۔ کیونکہ شیخین نے بھی طلوعِ شمس کے بعد فجر کی سنتوں کی قضاء کی صراحۃً نفی نہیں کی[1]

---

[1] معارف السنن ص ۸۹، ۸۸ ج ۴۔

حنفیہ اور جمہور کے دلائل

(۱) ان احادیثِ متواترہ کا عموم جن میں فجر اور عصر کے بعد نماز پڑھنے سے نہی وارد ہوئی ہے۔

(۲) حضرت شاہ صاحب قدس سرہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے غزوۂ تبوک کے سفر کے ایک واقعہ سے استدلال کیا ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو وضوء وغیرہ نماز کی تیاری میں دیر ہوگئی تو صحابہؓ نے حضرت عبدالرحمن بن عوف کو آگے کر دیا آپ دوسری رکعت میں شریک ہوئے سلام کے بعد آپ نے رہی ہوئی رکعت پوری کی۔ اس کے بارہ میں حضرت مغیرۃ بن شعبہ کی ایک روایت کے لفظ یہ ہیں۔ فلما سلم قام النبی صلی اللہ علیہ وسلم فصلی الرکعۃ التی سبق بھا ولم یزد علیھا شیئاً[۱]۔ اور یہ بات واضح ہے کہ آپ نے فجر کی سنتیں پہلے ادا نہیں فرمائی تھیں کیونکہ آپ کو تاخیر نماز کی تیاری کی وجہ سے ہوئی تھی۔ اور اس طرح سے سنتیں رہ جانے کا واقعہ آپ کی زندگی میں شاذ و نادر ہی پیش آیا ہے اگر طلوعِ شمس سے پہلے سنتیں پڑھنی جائز ہوتیں تو آپ اس موقعہ پر بیانِ جواز کے لئے ضرور پڑھتے۔

(۳) حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث مرفوع جس کی تخریج امام ترمذی نے کی ہے۔ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من لم یصل رکعتی الفجر فلیصلھما بعد ما تطلع الشمس[۲]۔ اس حدیث کی تخریج امام حاکم نے بھی المستدرک میں کی ہے اور اسے صحیح علی شرط الشیخین کہا ہے ذہبی نے بھی ان کی موافقت کی ہے[۳]۔

شافعیہ کی دلیل اور اس کا جواب

شافعیہ نے حضرت قیس بن عمرو کی زیر بحث حدیث سے استدلال کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک آدمی کو فجر کے بعد نماز پڑھتے ہوئے دیکھا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ صبح کے وقت تو دو دو رکعتیں پڑھی جاتی ہیں (دو سنتیں۔ دو فرض) تو اس نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں فجر سے پہلے سنتیں نہیں پڑھ سکا اب پڑھ رہا ہوں تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم خاموش رہے اس سے معلوم ہوا کہ فجر کے بعد طلوعِ شمس سے پہلے سنتیں قضاء کرنا جائز ہے جمہور کی طرف سے اس دلیل کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں۔

(۱) اس حدیث کی سند منقطع ہے۔ اس حدیث کو قیس بن عمرو سے روایت کرنے والے محمد بن ابراہیم ہیں اور صاحبِ مشکوٰۃ نے امام ترمذی سے نقل کر دیا ہے کہ محمد بن ابراہیم کا قیس سے سماع ثابت نہیں اور منقطع روایت آپ کے نزدیک حجت نہیں لہٰذا اس سے آپ کا استدلال درست نہ ہوا۔

---

[۱] سنن ابوداؤد ص ۲۱ ج ۱ باب المسح علی الخفین۔ [۲] جامع ترمذی ص ۹۶ ج ۱
[۳] مستدرک حاکم ص ۳۰۷ ج ۱۔

(۲) اگر اس حدیث کو قابلِ استدلال تسلیم کر بھی لیا جائے تو یہ حدیث ان احادیث صحیحہ متواترہ کے معارضہ کے قابل نہیں جن سے ہم نے استدلال کیا ہے۔ اور جن میں فجر اور عصر کے بعد نماز پڑھنے سے صراحتہً نہی وارد ہے۔

(۳) یہاں مشکوٰۃ میں اس حدیث کے آخری لفظ ہیں فسکت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعنی آپ نے اس پر سکوت فرمایا ترمذی میں اسی حدیث کے آخر میں سکوت کا ذکر نہیں بلکہ اس میں ہے کہ آپ نے فرمایا "فلا إذن" (پھر بھی نہ پڑھا کرو) ایک یہ اضطراب ہوگیا اور اضطراب (جبکہ کسی جانب کی ترجیح یا تطبیق نہ ہو) استدلال میں مضر ہوتا ہے۔

دوسرا یہ کہ "فلا إذن" کا معنی ہمارے نزدیک ہے "فلا تصل إذن" یعنی یہ جملہ آپ نے انکار کیلئے فرمایا اور اس قسم کی تعبیر کا یہ مطلب کلامِ عرب میں شائع ہے مثلاً حضرت نعمان بن بشیر کی روایت ہے کہ ان کے والد انہیں کچھ ہبہ کرنا چاہتے تھے اور اس پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو گواہ بنانا چاہتے تھے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ اپنی دوسری اولاد کو بھی اتنا ہی مال دے رہے ہو تو انہوں نے عرض کیا نہیں تو آپ نے فرمایا "لا اشهد على الجور" میں اس ظلم کا گواہ نہیں بننا چاہتا۔ اسی سلسلہ میں صحیح مسلم (ص ۳۷ ج ۲) کی ایک روایت کے لفظ ہیں "فلا إذن" اس کا مطلب یہی ہو سکتا ہے "فلا تعطه إذن" یا "فلا اشهد إذن" غرضیکہ انکار مقصود ہے۔ حضرت علامہ بنوریؒ نے اس مطلب پر تفصیلی کلام کی ہے اور اس پر کافی شواہد جمع کر دیئے ہیں[۱]۔

عن جبير بن مطعم أن النبي صلى الله عليه وسلم قال يا بني عبد مناف ص۹۵

ہر طواف کے بعد دو رکعتیں پڑھنا سُنّت یا واجب ہیں۔ لیکن اگر کسی شخص کا طواف وقت مکروہ میں ختم ہو تو اسی وقت یہ دو رکعتیں پڑھ لے یا وقتِ مکروہ گذرنے کا انتظار کرے اسمیں اختلاف ہوا ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک جس وقت طواف ختم ہو اسی وقت یہ دو رکعتیں پڑھ لے۔ حنفیہ اور جمہور کا مذہب ہے کہ وقتِ مکروہ کے گذرنے کا انتظار کرے۔ مثلاً اگر فجر کے بعد طواف کیا ہے تو طلوعِ شمس تک توقف کرے طلوعِ شمس کے بعد یہ دو رکعتیں پڑھ لے۔

حنفیہ و جمہور کی دلیلیں

(۱) وہ احادیث جن میں ان اوقات میں نماز پڑھنے سے نہی ہے۔

(۲) صحیح بخاری (ص ۲۲۰ ج ۱) میں حضرت ام سلمہؓ کی حدیث ہے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک موقعہ پر انہیں کہا تھا کہ جب صبح کی نماز کھڑی ہو تو تم طواف کر لینا چنانچہ انہوں نے اس وقت طواف کیا لیکن طواف کی دو رکعتوں کے بارہ میں صحیح بخاری میں لم تصل حتى خرجت یعنی حضرت ام سلمہؓ نے وہیں طواف کی رکعتیں نہیں پڑھیں بلکہ وہاں سے نکل کر باہر آکر پڑھیں۔

طواف کے بعد کی دو رکعتوں کے بارہ میں افضل یہی ہے کہ وہ مسجد حرام ہ

[۱] دیکھئے معارف السنن ص ۹۳۔۹۴۔۹۵ ج ۴

میں مقام ابراہیم کے پاس ادا کی جائیں لیکن ام سلمہؓ نے یہ افضل طریقہ چھوڑ کر باہر آکر دو رکعتیں پڑھی ہیں اسکی وجہ یہی ہو سکتی ہے کہ آپ طلوع شمس سے پہلے یہ رکعتیں نہیں پڑھنا چاہتی تھیں۔ جب سورج طلوع ہو گیا تو جہاں تھیں وہیں یہ رکعتیں پڑھ لیں۔ حضرت ام سلمہؓ نے اس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں کیا ہے اور آپ کا انکار بھی اس پر ثابت نہیں۔

(۳) صحیح بخاری کے اسی صفحہ پر حضرت عمرؓ کا اثر نقل کیا گیا ہے تعلیقاً کہ حضرت عمرؓ نے صبح کی نماز کے بعد بیت اللہ کا طواف کیا لیکن (افضلیت کے باوجود) طواف کی دو رکعتیں وہاں ادا نہیں کیں بلکہ سوار ہو کر وہاں سے آگئے اور ذی طوی میں پہنچ کر یہ رکعتیں پڑھیں۔ اس سے بھی یہی معلوم ہوا کہ فجر کی نماز کے بعد طواف کیا جائے تو اسی وقت دو رکعتیں نہیں پڑھنی چاہئیں بلکہ طلوع شمس کا انتظار کرنا چاہیئے۔ حضرت عمرؓ کا یہ اثر امام طحاویؒ نے موصولاً بھی نقل کیا ہے[۱]۔

امام بخاری نے اس مقام پر حضرت ابن عمرؓ کا اثر یہ نقل کیا ہے۔ کان ابن عمر یصلی رکعتی الطواف مالم تطلع الشمس لیکن امام طحاویؒ نے ابن عمرؓ کا اثر اس طرح نقل کیا ہے ان ابن عمر قدم مکة عند صلوٰة الصبح فطاف ولم یصل إلا بعد ما طلعت الشمس[۲]۔

شافعیہ کی دلیل

(۱) حضرت جبیر بن مطعمؓ کی زیر بحث حدیث یا بنی عبد مناف لا تمنعوا احدا طاف بهذا البيت وصلى اية ساعة شاء من ليل أو نهار۔ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بنی عبد مناف سے فرمایا تھا کہ کسی کو بھی اس گھر میں آنے سے نہ روکو، دن یا رات کو جس وقت کوئی چاہے آکر طواف کرے اور نماز پڑھے۔ اس سے معلوم ہوا کہ بیت اللہ کے پاس ہر وقت نماز پڑھنے کی بھی اجازت ہے۔

(۲) اس باب کے آخر میں حضرت ابوذرؓ کی حدیث ہے۔ لاصلوة بعد الصبح حتى تطلع الشمس ولا بعد العصر حتى تغرب الشمس إلا بمكة إلا بمكة إلا بمكة۔ اس میں مکہ کا استثناء ہے۔

جوابات

پہلی دلیل کے جمہور کی طرف سے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں۔

(۱) یہ حدیث اپنے عموم پر نہیں بلکہ مخصوص ہے مخصص ان اوقات میں نہی پر دلالت کرنے والی احادیث کثیرہ ہیں۔

(۲) علامہ فضل اللہ توربشتی نے فرمایا ہے کہ اس حدیث کا مطلب سمجھنے کے لئے اس کے شان ورود پر نظر رکھنا ضروری ہے۔ شان ورود یہ کہ زمانہ جاہلیت میں قریش کی یہ عادت تھی کہ وہ خاص اغراض کے لئے بیت اللہ کے دروازے بند کر دیتے تھے اور لوگوں کو اندر داخل ہونے سے روک دیتے تھے۔ نبی کریمؐ انکی اس رسم بد کی تردید فرمانا چاہتے ہیں اصل مقصود یہ بتلانا ہے

---

[۱] شرح معانی الآثار ص ۲۲۴ ج ۱۔ [۲] ایضاً۔

کہ اس گھر پر کسی کی اجارہ داری نہیں ہونی چاہیئے۔ جس وقت بھی کوئی اللہ کا بندہ اس میں داخل ہونا چاہے اس کو روکنے کی اجازت نہیں۔ باقی اندر آکر کیا کرنا ہے کیا نہیں کرنا کس وقت نماز پڑھنی ہے کس وقت نہیں۔ یہ تفصیلات اس حدیث کا موضوع نہیں۔ یہ باتیں آپ پہلے ہی بیان فرما چکے تھے خلاصہ یہ ہے کہ اس حدیث کا اصل موضوع اصلاح تولیت ہے۔

(۳) اسی سے ملتا جلتا ایک جواب امام طحاویؒ نے بھی دیا ہے اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ حدیث میں طاف وصلی سے مراد ہے کہ جائز حدود کے اندر رہتے ہوئے کوئی طواف کرے یا نماز پڑھے تو اس کو مت روکو۔ لہٰذا اگر کوئی شخص طواف یا نماز میں ناجائز انداز اختیار کرتا ہے تو اس کو روکنے کی نہی نہیں ہے۔

رہی یہ بات کہ طواف اور نماز کے کون کون سے انداز ناجائز ہیں۔ یہ اس حدیث میں بیان کرنا مقصود نہیں۔ اس کا بیان دوسری احادیث میں تفصیل سے موجود ہے۔ لہٰذا اب اگر کوئی شخص ننگا ہو کر طواف کرنے لگے جیسا کہ زمانۂ جاہلیت کی رسم تھی تو اسے روکنا اس حدیث کے منافی نہیں ہوگا اور یہ نہیں کہا جائے گا کہ چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طواف سے منع کرنے کی نہی کی ہے اس لئے اسے نہ روکا جائے بلکہ اسے روکا جائے گا کیونکہ اس نے طواف کا غلط انداز اختیار کیا ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص نماز میں ناجائز یا مکروہ طریقہ اختیار کرتا ہے تو اسے بھی روکا جائے گا اور یہ روکنا اس حدیث کے منافی نہ ہوگا۔ اور احادیث صحیحہ کثیرہ کی روشنی میں نماز کے مکروہ طریقوں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ فجر یا عصر کے بعد نماز پڑھی جائے[1]

حضرت ابوذرؓ والی حدیث کے بارہ میں محقق ابن الہمام نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث کئی وجہ سے معلول[2] ہے۔

(۱) اس حدیث کو حضرت ابوذرؓ سے نقل کرنے والے مجاہد ہیں اور مجاہد کا حضرت ابوذرؓ سے سماع نہیں۔

(۲) اس کی سند میں دو راوی ضعیف ہیں ابن مؤمل اور حمید مولی عفراء۔

(۳) اس کی سند میں اضطراب ہے۔

عن ابی ھریرۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نھی عن الصلوٰۃ نصف النھار حتی تزول الشمس[الخ ۹۵]

اس حدیث میں نصف النہار کے وقت نماز پڑھنے سے نہی ہے لیکن یوم جمعہ کا اس سے استثناء ہے۔ اسی طرح اس کے بعد والی حدیث ابو قتادہؓ میں ہے۔ امام شافعیؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جمعہ کے دن نصف النہار کے وقت نماز پڑھنا جائز ہے اس کے علاوہ باقی دنوں میں مکروہ ہے (بالتفصیل الذی ذکرنا من قبل) امام ابوحنیفہؒ

---

[1] شرح معانی الآثار ص ۲۱۴ ج ۱۔

[2] کذا فی المرقاۃ ص ۵۰ ج ۳

اور امام محمدؒ کے نزدیک جمعہ سمیت ہفتہ کے ساتوں دنوں میں نصف النہار کے وقت نماز پڑھنا مکروہ ہے۔

پھر علماء احناف کا ترجیح میں اختلاف ہوا ہے۔ بعض نے امام ابو یوسفؒ کے قول کو ترجیح دی ہے اور بعض نے طرفین کے قول کو راجح۔

جو حضرات یوم جمعہ اور باقی ایام میں تسویہ کے قائل ہیں وہ ان احادیثِ صحیحہ کثیرہ سے استدلال کرتے ہیں جن میں نصف النہار کے وقت نماز پڑھنے سے مطلقاً نہی وارد ہوئی ہے جمعہ کا کوئی استثناء نہیں ہے

جو حضرات استثناء کے قائل ہیں وہ زیرِ بحث دو حدیثوں سے استدلال کرتے ہیں۔ دوسری طرف سے ان کا جواب یہ ہے کہ یہ دونوں حدیثیں ضعیف ہیں۔ پہلی حدیث کے بارہ میں حافظ ابن حجرؒ نے کہا ہے "فی اسنادہ مقال"[1] اور دوسری کے متعلق خود صاحبِ مشکوٰۃ نے امام ابو داؤد کا قول نقل کر دیا ہے "ابوالخلیل لم یلق اباقتادۃ" لہٰذا یہ بھی منقطع ہوئی۔

اگر ان دو حدیثوں کو قابلِ استدلال تسلیم کر بھی لیں تو تب بھی یہ اس پایہ کی نہیں ہیں جس پایہ کی مطلقاً ممانعت والی حدیثیں ہیں۔ نیز وہ حدیثیں محرم ہیں اور یہ مبیح اس لئے بھی مطلق ممانعت والی احادیث کو ترجیح ہونی چاہیئے۔

باب الجماعت وفضلها

نماز باجماعت کی مشروعیت کب ہوئی اس میں بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ جماعت کی نماز ہجرت کے بعد مدینہ منورہ میں مشروع ہوئی اور بعض علماء کا خیال ہے کہ جماعت مکی زندگی ہی میں مشروع ہو گئی تھی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ بعض واقعات سے پتہ چلتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مکی زندگی میں بھی نماز باجماعت ادا کی ہے ان میں سب سے اہم واقعہ امامتِ جبرئیل علیہ السلام ہے۔ یوں کہنا چاہیئے کہ نماز باجماعت کی مشروعیت تو مکہ ہی میں ہو گئی تھی لیکن مواظبت مدینہ منورہ میں آکر شروع ہوئی، مکہ میں مشرکین کے غلبہ تسلط اور ان کی ایذاء رسانی کے خطرہ کے پیشِ نظر صحابہؓ عموماً گھروں ہی میں نماز پڑھ لیا کرتے تھے۔

نماز باجماعت کا حکم اس بات پر تو پوری امت کا اتفاق ہے کہ مرد کے لئے جماعت کے ساتھ نماز

---

[1] دیکھئے بذل المجہود ص ۱۷۸، ۱۷۹ ج ۲۔

[2] کذا فی بذل المجہود ص ۱۷۸ ج ۲۔

پڑھنا اکیلے نماز پڑھنے سے کئی گنا افضل ہے۔ اور یہ کہ اسلام میں جماعت کی بڑی تاکید ہے۔ بغیر عذر کے سستی کی وجہ سے جماعت چھوڑنا بُری بات ہے۔ اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ بعض اعذار ایسے ہیں جن کی وجہ سے ترک جماعت جائز ہے۔ چاروں فقہوں میں ان اعذار کی تفصیلات موجود ہیں۔ لیکن اگر کوئی عذر نہ ہو تو جماعت کی نماز کا حکم کیا ہے؟ فرض ہے، واجب ہے یا سُنت؟ اس میں ائمہ کا اختلاف ہوا ہے۔ حنفیہ کے اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ جماعت کے ساتھ نماز پڑھنا واجب ہے یہی مختار ہے دوسرا قول یہ ہے کہ سنت مؤکدہ ہے بعض حضرات نے اس قول کو بھی ترجیح دی ہے۔ وجوب اور سنتِ مؤکدہ قریب قریب ہی ہیں۔ شافعیہ کے ہاں مختار یہ ہے کہ سنت ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ فرضِ کفایہ ہے۔ امام احمد کے نزدیک جماعت کے ساتھ نماز پڑھنا فرض عین ہے آیا جماعت میں شریک ہونا صحتِ صلوٰۃ کے لئے شرط بھی ہے یا نہیں؟ اس میں ان کے دو قول ہیں ایک شرطیت کا دوسرا عدمِ شرطیت کا اصحابِ ظواہر کے نزدیک جماعت سے نماز پڑھنا صحتِ صلوٰۃ کے لئے شرط ہے۔ جن کے نزدیک جماعت شرطِ صحت ہے۔ ان کے نزدیک بلا عذر تنہا پڑھنے سے نماز نہیں ہوگی جن کے نزدیک نماز فرضِ عین ہے شرط نہیں ان کے نزدیک تنہا بھی صحیح ہو جائے گی لیکن ترک فرض کا گناہ ہوگا۔

اس باب میں ایسی بہت سی احادیث پیش کردی گئی ہیں جن میں جماعت کا تاکیدی حکم ہے یا اس کے چھوڑنے پر سخت وعیدیں بیان کی گئی ہیں۔ ان احادیث کا تقاضا یہ ہے کہ جماعت سے نماز پڑھنا فرض یا واجب ہونا چاہئے جو حضرات وجوب یا فرضیت کے قائل ہوئے ہیں وہ انہی احادیث کی وجہ سے ہوئے ہیں۔

اس کے ساتھ ساتھ بعض احادیث ایسی بھی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ترکِ جماعت کا معاملہ اتنا زیادہ شدید نہیں ہے اس میں کچھ نہ کچھ گنجائش ہے جیسے اس باب کی چوتھی حدیث میں ہے کہ اگر جماعت کے وقت کھانا آجائے تو پہلے کھانا کھا لینا چاہئے بعض اوقات ابن عمرؓ قرأت کی آواز سن رہے ہوتے پھر بھی کھانا جاری رکھتے۔ دونوں قسموں کی روایات کے پیش نظر بعض حضرات سنیت کے قائل ہو گئے۔

وعنہ قال أتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم رجل اعمی الخ ص۹۵

یہ نابینا صحابی حضرت ابن ام مکتوم تھے[1] انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ میں نابینا آدمی ہوں اور کوئی آدمی بھی ایسا نہیں ہے جو مجھ کو مسجد تک لا سکے تو کیا مجھے گھر میں نماز پڑھنے کی اجازت ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اولاً اجازت دے دی بعد میں پوچھا کہ کیا تمہیں اذان کی آواز سنتی ہے انہوں نے عرض کیا: جی ہاں آپ نے ارشاد فرمایا "فأجب" یعنی پھر نماز کیلئے آجایا کرو۔ پہلے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو رخصت پر عمل کرنے کی اجازت دی تھی پھر عزیمت پر عمل کرنے کا حکم فرمایا۔ مطلب یہ تھا کہ اگرچہ ایسی صورت میں گھر میں نماز پڑھنا

---

[1] کذا فی سنن ابی داؤد ص ۸۲ ج ۱۔

جائز ہے لیکن جب تمہارا گھر زیادہ دور نہیں ہے اور مسجد میں آنے میں بہت زیادہ مشقت نہیں ہے تو بجائے رخصت کے عزیمت پر ہی عمل کر لیا کرو۔ تمہارے مرتبہ اور شوق کے لائق یہی ہے کہ مسجد میں ہی آجایا کرو۔

ابو داؤد وغیرہ کی بعض روایات میں لفظ ہیں "لا اجد لك رخصة" محقق ابن الہمام نے اس کا مطلب یہ بیان کیا ہے لا اجد لك رخصة تحصل لك فضيلة الجماعة من غير حضورها[1] حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ابن ام مکتوم کا مزاج سمجھتے تھے کہ یہ جماعت کا ثواب اور اس کی برکات چھوڑنے کے لئے کبھی تیار نہیں ہو سکتے۔

عن ابن عمر انه اذن بالصلوٰة فی ليلة ذات برد وريح ثم قال الا صلوا فی الرحال الخ ص۹۵

(شدید سردی، بارش اور آندھی بالاتفاق ان اعذار میں سے ہیں جن کی وجہ سے ترک جماعت جائز ہے "الا صلوا فی الرحال" میں امر اباحت کے لئے ہے۔ جیسا کہ صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ کی ایک روایت میں لفظ یہ ہیں ليصل من شاء منكم فی رحله[2] یعنی ترک جماعت رخصت ہے۔ امام ابو یوسفؒ نے امام ابو حنیفہ سے سخت کیچڑ کی صورت میں جماعت کے متعلق سوال کیا آپ نے فرمایا لا احب تركها[3] امام محمد نے اپنے مؤطا میں یہ حدیث نقل کرکے لکھا ہے هذا حسن والصلوٰة فی الجماعة افضل[4] اس حدیث کے لفظ یہ ہیں انه اذن بالصلوٰة فی ليلة ذات برد وريح ثم قال الا صلوا فی الرحال۔ ثم قال کی تعبیر سے معلوم ہوا کہ حضرت ابن عمرؓ نے یہ الفاظ اذان سے فارغ ہونے کے بعد کہے ہیں)

عن ابی هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اقيمت الصلوٰة فلا صلوٰة الا المكتوبة ص۹۶

حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جب فرض نماز کے لئے اقامت کہہ دی جائے تو اس فرض کے علاوہ کسی اور نماز میں مشغول نہیں ہونا چاہیئے۔ اس بات پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ کسی نماز کی اقامت شروع ہو جانے کے بعد فجر کی سنتوں کے علاوہ کسی قسم کی سنتیں یا نفل پڑھنا مکروہ ہے۔ فجر کی سنتوں کے بارہ میں اختلاف ہوا ہے۔ امام احمد اور امام شافعی کے نزدیک فجر کی دو سنتیں بھی اقامت ہو جانے کے بعد مکروہ ہیں۔ امام ابو حنیفہ اور امام مالک فی الجملہ اس کے جواز کے قائل ہیں البتہ تفصیلات میں اختلاف ہوا ہے۔ مالکیہ کے نزدیک سنتوں میں مشغول ہونے کے باوجود اگر فرض کی دونوں رکعتیں مل جانے کی امید ہو تو خارج از مسجد یہ دو رکعتیں پڑھ لینا جائز ہے۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اول تو کوشش کرنی چاہیئے کہ گھر ہی سے سنتیں پڑھ کر آئے۔ اگر یہ نہ ہو سکے تو مسجد

---

[1] كذا فی المرقاة ص ۵۴ ج ۳۔ [2] صحیح مسلم ص ۲۴۳ ج ۱۔
[3] مرقات ص ۵۴ ج ۳۔ [4] مؤطا امام محمد ص ۱۲۸۔

کے دروازہ کے پاس کوئی جگہ ہو تو وہاں پڑھ لے۔ اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو ایک صورت جائز ہے وہ یہ کہ اگر جماعت مسجد کے شتوی حصہ میں ہو رہی ہو تو سنتیں صیفی حصہ میں پڑھ سکتا ہے اور اگر صیفی حصہ میں ہو رہی ہو تو شتوی حصہ میں پڑھ سکتا ہے۔

اصل مذہب حنفی تو یہی ہے کہ ایسی صورت میں سنتیں مسجد سے باہر ہی پڑھنی چاہئیں مسجد کے اندر پڑھنی مکروہ ہیں۔ لیکن بعد کے مشائخ امام طحاوی وغیرہ نے ضرورتِ شدیدہ کے وقت امام سے دور ہو کر پڑھنے کی اجازت دے دی۔ یہ اجازت بھی اس وقت ہے جبکہ فرضوں کی دوسری رکعت امام کے ساتھ ملنے کی توقع ہو[1]۔

حنفیہ اور مالکیہ نے فجر کی دو سنتوں اور باقی سنتوں میں فرق کیا ہے۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ فجر کی دو سنتوں کی احادیث میں تاکید زیادہ آئی ہے جیسا کہ آگے باب السنن وفضائلہا میں آئے گا۔

امام شافعی اور امام احمد زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ اذا اقیمت الصلوٰۃ فلا صلوٰۃ الا المکتوبۃ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث بالاتفاق متروک الظاہر ہے اس لئے کہ اس کو اپنے ظاہر اور عموم پر رکھا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ جب کسی بھی جگہ اقامت ہو جائے تو دنیا کے کسی حصہ میں کوئی اور نماز درست نہیں حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں سب کے نزدیک مثلاً عورتیں گھروں میں دوسری نمازیں پڑھ سکتی ہیں معلوم ہوا یہ حدیث کسی کے نزدیک بھی اپنے عموم پر نہیں۔ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جب اقامت ہو جائے تو اس جگہ دوسری نماز نہیں پڑھنی چاہیئے جہاں جماعت کھڑی ہے[2]۔ اس کے ہم بھی قائل ہیں۔ بلکہ بتایا جا چکا ہے کہ اصل مذہب حنفی یہی ہے کہ اقامت کے بعد مسجد کے اندر یہ دو سنتیں مکروہ ہیں۔

(عن ابن عمرؓ قال قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم اسْتأذنت امرأۃ احدکم الی المسجد فلا یمنعہا ص۹۶)

روایات صحیحہ کثیرہ سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں عورتوں کو نماز کے لئے مسجد میں آنے کی اجازت تھی۔ لیکن اس کے متعلق مندرجہ ذیل امور ضرور ملحوظ رہنے چاہئیں۔

(۱) عہدِ رسالت میں عورتوں کو مسجد میں آنے کی اجازت تو تھی لیکن یہ اعلان اس وقت بھی واضح طور پر کر دیا گیا تھا کہ عورت کے لئے افضل یہی ہے کہ وہ اپنے گھر میں نماز ادا کرے۔ اور یہ کہ عورت کی نماز جتنی پوشیدہ اور اندھیری جگہ میں ہوگی اتنی ہی افضل ہوگی۔ جیسا کہ فصل ثانی میں ابن مسعودؓ کی مرفوع حدیث ہے۔ صلوٰۃ المرأۃ فی بیتہا افضل من صلوتہا فی حجرتہا وصلوتہا فی مخدعہا افضل من صلوتہا فی بیتہا۔

---

[1] مذاہب کی تفصیل دیکھئے معارف السنن ص ۷۲ تا ۷۵ ج ۴۔ [2] بعض روایات سے صراحۃً بھی مسجد کی تخصیص معلوم ہوتی ہے۔ دیکھئے معارف السنن ص ۷۹، ۸۰ ج ۴۔

(٢) عہدِ رسالت میں بھی جو اجازت دی گئی تھی وہ بڑی پابندیوں کے ساتھ دی گئی تھی مثلاً یہ کہ خوشبو لگا کر مسجد میں نہ آئے اور فرمایا کہ اگر کوئی عورت مسجد میں آنے کیلئے خوشبو لگالے تو اس کی نماز اس وقت تک قبول نہ ہوگی۔ جب تک کہ وہ غسل کرکے اس کو دھو نہ ڈالے اور اس عورت کو زانیہ قرار دیا گیا جو خوشبو لگا کر کسی مجلس کے پاس سے گذر بھی جائے۔

(٣) عہد رسالت میں عورتوں کو مسجد میں آنے کی اجازت دینے کی ایک خاص ضرورت بھی تھی وہ یہ کہ اس وقت نئے نئے احکام نازل ہوتے رہتے تھے۔ نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نئے احکام بتانے ہوتے یا کوئی اور وعظ ونصیحت کرنی ہوتی تو عموماً نمازوں کے وقت ایسا ہوتا تھا۔ یہ باتیں عورتوں تک پہنچانے کا اور کوئی ذریعہ نہیں تھا اس لئے عورتوں کو بھی مسجد میں آنے کی اجازت دے دی گئی تاکہ وہ بھی یہ باتیں نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ سے سُن لیں۔

(٤) جس زمانہ میں عورتوں کو مسجد میں آنے کی اجازت دی گئی تھی، وہ زمانہ آج کے زمانہ سے بہت مختلف تھا۔ دل پاک اور صاف تھے۔ معاشرہ برائیوں سے پاک تھا اکثروں کے دل میں برائی کا خیال بھی نہیں آتا تھا۔ اگر کسی بتقاضائے بشریت کوئی گناہ ہو بھی گیا تو فوراً دربار رسالت میں حاضر ہو کر خود اپنی غلطی کا اقرار کیا اور اس وقت تک چین نہ لیا جب تک اس فعل کی شرعی سزا الاگو نہیں کر دی گئی۔ بعض صحابہؓ سے بوس وکنار ہو گیا تو اس پر ان کو اتنی ندامت ہوئی کہ نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ سے عرض کیا کہ میں نے ایسا جرم کرلیا ہے جو موجب حد ہے۔ یہ حالت تو ان کے دلوں کی مسجد سے باہر تھی ظاہر ہے مسجد میں آکر دل اور بھی حق تعالیٰ کی طرف متوجہ ہو جاتے ہوں گے خصوصاً نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کی وہاں موجودگی میں ظاہر ہے کہ اس پاکیزگی کا بعد کے ادوار میں تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔

(٥) جب عہد رسالت میں عورتوں کو مسجد میں آنے کی اجازت ایک خاص مقصد کے تحت تھی جواب باقی نہیں رہا اور یہ اجازت ایک خاص ماحول کے پیش نظر دی گئی تھی جس میں اس کے بعد بہت زیادہ تبدیلیاں آگئی ہیں تو عہد رسالت کی اس اجازت سے اس بات پر استدلال کرنا درست نہیں کہ آج کل بھی عورتوں کو مسجد میں آنے کی اسی طرح اجازت ہونی چاہیئے جیسی عہد رسالت میں تھی۔ حضرت عائشہؓ سے زیادہ کون حدیث پر عمل کرنے کا شیدائی ہو سکتا ہے۔ ان کا ارشاد صحیح بخاری شریف میں موجود ہے۔ لو ادرك رسول اللّٰہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ ما احدث النساء لمنعھن المسجد کما منعت نساء بنی اسرائیل[1]۔ عورتوں نے نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کے بعد جو کچھ کرنا شروع کر دیا ہے۔ اس کو اگر نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ اپنی زندگی میں دیکھ لیتے

---

[1] صحیح البخاری: ١٢٠/١.

تو خود ہی ان کو مسجد میں آنے سے روک دیتے۔ حضرت عائشہ رضؓ کے بارہ میں یہ تصور بھی نہیں کیا جاسکتا کہ ایک چیز کی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اجازت عامہ دیں اور یہ انہیں اپنے زمانہ کے لئے غیر مناسب قرار دیں۔ حضرت عائشہ رضؓ کے اس ارشاد کی یہی وجہ ہوسکتی ہے کہ وہ جانتی تھیں کہ ان کو یہ اجازت خاص حالات کے پیش نظر دی گئی تھی اور اب چونکہ وہ حالات نہیں رہے اس لئے اب انکا نکلنا مناسب نہیں اور پھر حضرت عائشہ رضؓ بھی اس دور کی بات کر رہی ہیں جبکہ خیر القرون کا زمانہ تھا اور صحابہؓ کرام کی کافی تعداد زندہ تھی اگر اس وقت کے حالات حضرت عائشہ رضؓ کی نظر میں اس قابل تھے کہ ان میں عورتوں کو مسجدوں میں آنے سے روک دیا جائے تو آج کل کے حالات تو بدرجۂ اولیٰ اس بات کے متقاضی ہیں کہ ان کو مسجدوں میں آنے کی اجازت نہ دی جائے اور جب اللہ کے گھروں میں آنے کا یہ حکم ہے تو بغیر ضرورت کے بازاروں میں پھرنے کی کیسے اجازت دی جاسکتی ہے۔

(۶) اس باب کے آخر میں حضرت ابن عمر رضؓ کی دو روایتیں ہیں جن کا حاصل یہ ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے ایک مرتبہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد سنایا لا تمنعوا النساء حظوظهن من المساجد اذا استاذنكم۔ اس پر ان کے صاحبزادے بلال نے کہا ” واللہ لنمنعهن “ اس پر ان کو حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے بہت سخت ڈانٹا اور ایک روایت کے مطابق آخر وقت تک ان سے ناراض رہے اور ان سے بات نہیں کی حضرت ابن عمرؓ کی ناراضگی کی وجہ یہ نہیں تھی کہ بلال عورتوں کو مسجد میں آنے سے روکنے کے قائل کیوں ہیں۔ بلکہ وجہ یہ تھی کہ ان کا بات کرنے کا انداز ایسا تھا جس میں حدیث سے معارضہ کی صورت بنتی تھی۔ اس لئے ابن عمرؓ اس معارضہ صوریہ پر ناراض ہوئے۔ اگر بلال یوں کہہ دیتے۔ مثلاً۔ اب وہ حالات نہیں رہے۔“ اب عورتوں کے حالات بدل چکے ہیں“ وغیرہ وغیرہ تو ابن عمرؓ ناراض نہ ہوتے۔ اس جیسا ایک واقعہ امام ابو یوسف سے بھی مروی ہے۔ انہوں نے ایک مرتبہ ارشاد فرمایا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو کدو بہت پسند تھا۔ اس پر ایک شخص نے کہا میں تو اسے پسند نہیں کرتا۔ اس پر امام ابو یوسف نے کہا کہ فوراً ایمان کی تجدید کرو ورنہ تمہیں قتل کر دوں گا۔[1] کسی کھانے کا مرغوب ہونا یا نہ ہونا اگرچہ ایک طبعی امر ہے اس پر کوئی پابندی نہیں۔ لیکن اس شخص کا انداز سوء ادبی والا تھا۔ اس لئے امام ابو یوسف نے اس کی تادیب فرمائی۔ یہ حضرات جب حدیث سے معارضہ صوریہ پر اتنے کبیدہ خاطر ہوتے ہیں۔ حدیث سے حقیقی معارضہ کو کب گوارا کر سکتے ہیں۔

اگر بالفرض تسلیم بھی کر لیا جائے کہ ابن عمرؓ عورتوں کے مسجد میں آنے کے قائل تھے تو بھی ان کے مقابلہ میں حضرت عائشہ رضؓ کو ترجیح ہونی چاہیئے ایک تو اس وجہ سے کہ ازواج مطہرات میں سے ہونے کی وجہ سے وہ عورتوں

---

[1] مرقات ص ۶۶ ج ۳۔

متعلق مسائل میں نبی کریم صَلَّی عَلَیْہِ وَسَلَّم کی زیادہ مزاج شناس ہوں گی دوسرے اس لئے کہ عورتوں کے بدلتے ہوئے حالات پران کی نظر مرد صحابہؓ سے زیادہ ہوگی۔

الفصل الثانی

عن ثوبان قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثلث لایحل لأحد ان یفعلھن: لایؤمن رجل قوما فیخص نفسہ بالدعاء الخ ص۹۶

اس حدیث میں تین کاموں سے نہی ہے۔ ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ کوئی امام صرف اپنے لئے دعاء کرے مقتدیوں کو اس میں شریک نہ کرے۔ حدیث کے لفظ یہ ہیں۔ لایؤمن رجل قوما فیخص نفسہ بالدعاء دونھم مطلب یہ ہے کہ امام کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ صرف اپنے لئے دعا کرے۔ یعنی مقتدیوں سے اس چیز کے حصول کی نفی کردے مثلاً یہ کہے اغفرلی ولاتغفرلھم۔ اگر دعا صیغہ مفرد سے کرے لیکن مقتدیوں سے نفی نہ کرے تو کوئی مضائقہ نہیں بالخصوص جبکہ وہ دعا صیغۂ افراد سے ہی ماثور ہو۔[1]

عن وابصة بن معبد قال رأی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رجلاً یصلی خلف الصف وحدہ فأمرہ أن یعید الصلوٰۃ ص۹۹

جماعت کی نماز میں اگلی صف چھوڑ کر پچھلی صف میں اکیلے کھڑے ہوجانا مکروہ ہے۔ لیکن اگر کسی نے اس طرح کرلیا تو عندالجمہور نماز ہوجائے گی دلیل اس کی حضرت ابوبکرہؓ کی حدیث ہے جو اسی صفحہ پر اگلے باب میں بحوالہ بخاری آرہی ہے کہ ابوبکرہؓ مسجد میں اس وقت پہنچے جس وقت نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم رکوع میں تھے یہ جلدی کی وجہ سے آخری صف سے پیچھے ہی اکیلے نیت باندھ کر رکوع میں داخل ہوگئے۔ نماز کے بعد نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے انہیں فرمایا" زادک اللہ حرصًا ولاتعد" نماز کے اعادہ کا حکم نہیں فرمایا معلوم ہوا اس طرح کرنے سے نماز ہوجاتی ہے البتہ مکروہ ہے اسی لئے نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے فرمایا" لاتَعُد" دوبارہ اس طرح نہ کرنا۔ بعض اصحاب ظواہر کے نزدیک اس طرح اکیلے کھڑا ہونے کی صورت میں نماز ہی نہیں ہوتی یہ حضرات زیربحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ حدیث زیربحث میں ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ایک شخص کو اس طرح کرنے پر نماز کے اعادہ کا حکم فرمایا۔ جواب یہ ہے کہ اعادہ کا یہ حکم استحباباً تھا یا تادیباً تھا۔ واللہ اعلم۔

---

[1] الکوکب الدری ص۱۹۴ ج ۱

باب الموقف

عن سهل بن سعد الساعدی أنه سئل عن ای شیء المنبر الخ ص۹۹

"أثل" جنگل کا ایک خاص قسم کا درخت ہے۔ مظاہر حق میں اس کا ترجمہ "جھاؤ" سے کیا گیا ہے۔ الغابة جنگل کو بھی کہتے ہیں جہاں درخت زیادہ ہوں اور ایک جگہ کا نام بھی ہے جو مدینہ سے تقریباً نو میل کے فاصلہ پر تھا۔

عمله فلان مولی فلانة منبر بنانے والے کا نام باقوم رومی تھا یہ غلام تھے ایک عورت کے جس کا نام عائشہ انصاریہ بتایا جاتا ہے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقعہ پر منبر پر کھڑے ہو کر نماز پڑھائی ہے قیام اور رکوع تو منبر پر کھڑے ہو کر فرمایا اور سجدہ منبر سے نیچے اتر کر۔ سجدہ کرکے دوسری مرتبہ پھر منبر پر تشریف لے گئے۔ نماز میں ایک دو قدم چل لیا جائے تو یہ عمل قلیل ہی سمجھا جاتا ہے اس سے نماز فاسد نہیں ہوتی۔ منبر پر چڑھ کر نماز پڑھانے کا مقصد تعلیم تھا تاکہ سب صحابہؓ آسانی سے آپ کو دیکھ سکیں۔ جیساکہ خود آپ کا یہ ارشاد یہاں مذکور ہے۔ انما صنعت هذا لتأتموا بی ولتعلموا صلوتی۔ یہ میں نے اس لئے کیا ہے تاکہ تم میری پیروی کرو اور میری نماز سیکھ لو۔ اس اہم مقصد کے پیش نظر نماز میں عمل قلیل کو برداشت کر لیا گیا۔ بسا اوقات ضرورت تعلیم کے لئے کراہت کا تحمل کر لیا جاتا ہے۔

عن عائشة قالت صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فی حجرته والناس یأتمون به من وراء الحجرة ص۹۹

یہ واقعہ رمضان المبارک کا ہے۔ آپ نے ایک دن تراویح کی نماز اس طرح پڑھائی ہے کہ آپ اپنے حجرۂ شریف میں تھے اور صحابہؓ باہر کھڑے ہو کر آپ کی اقتداء کر رہے تھے۔ حجرہ سے مراد حضرت عائشہؓ کا حجرہ نہیں بلکہ اس سے مراد وہ حجرہ ہے جو عارضی طور پر مسجد کے اندر ہی اعتکاف کے لئے چٹائی وغیرہ سے بنا لیا جاتا تھا۔ اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کا حجرہ مراد ہوتا تو یوں فرماتیں "فی حجرتی" یا فرماتیں "فی الحجرة" فی حجرہ کی تعبیر سے معلوم ہوا کہ یہ معہود اور معروف حجرہ نہیں تھا اس بات کا ایک قرینہ یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ حضرت عائشہؓ کے حجرہ کے اندر سے اقتداء ممکن بھی نہیں ہے اس لئے کہ اس حجرہ کا دروازہ قبلہ کی طرف تھا اگر صحابہؓ آپ کی اقتداء کرتے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے آگے کھڑے ہو کر ہی کر سکتے تھے۔ (کذا فی المرقاۃ)

باب الامامت

عن ابی مسعود قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یؤم القوم أقرأهم لکتاب اللہ الخ متفق

اگر کسی جگہ کوئی امام مقرر ہو تو امامت کا وہی زیادہ حق دار ہے اگرچہ اس سے زیادہ اقراء اور اعلم موجود ہوں۔
اس حدیث میں جو ترتیب بیان کی گئی ہے۔ یہ اس وقت ہے جبکہ کوئی امام مقرر نہ ہو۔ مثلاً سفر میں ہوں۔ جیسا کہ ابوسعید خدریؓ کی ایک بعد والی روایت سے معلوم ہوتا ہے۔ اس کے لفظ یہ ہیں۔ اذا کانوا ثلثة فلیؤمهم احدهم واحقهم بالامامة اقرأهم۔ معلوم ہوا یہ اس جگہ کی بات ہے جہاں جماعت کا معمول نہیں اتفاقاً تین آدمیوں کے اکٹھا ہو جانے کی وجہ سے جماعت کرائی جا رہی ہے۔

اگر کسی جگہ اقرأ اور اعلم دونوں موجود ہوں تو اس بات پر تو اتفاق ہے کہ ان دونوں میں سے جس کو امام بنا لیا جائے جائز ہے۔ اولویت میں اختلاف ہے کہ اقرأ کو امام بنانا اولیٰ ہے یا اعلم کو؟ اقرأ سے مراد وہ شخص ہے جو بقدر ضرورت نماز کے مسائل سے بھی واقف ہو اور اعلم سے مراد وہ شخص ہے جسے بقدر ضرورت قرآن یاد ہو اور صحیح پڑھ سکتا ہو غلط نہ پڑھتا ہو۔ امام ابویوسف کا مذہب یہ ہے کہ ایسا اقرأ ایسے اعلم سے اولیٰ ہے۔ امام ابوحنیفہ کی ایک روایت اور امام طحاوی کا مختار بھی یہی ہے۔

امام ابوحنیفہ اور امام محمد کا مذہب یہ ہے کہ اعلم اقرأ سے زیادہ حقدار ہے امامت کا۔ زیر بحث حدیث امام ابویوسف کی دلیل ہے۔ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابی بن کعب کو تمام صحابہؓ میں سے اقرأ قرار دیا ہے۔ اس کے باوجود آپ نے مرض الوفات میں حضرت ابوبکرؓ کو نماز پڑھانے کا حکم دیا کیونکہ وہ اعلم تھے[1] دوسری بات یہ ہے کہ قراءت کی ضرورت صرف ایک رکن میں ہوتی ہے جبکہ علم کی ضرورت تمام ارکان میں ہوتی ہے۔

زیر بحث حدیث کا امام صاحب کی طرف سے جواب یہ ہے کہ اس زمانہ میں جو اقرأ ہوتا تھا وہ افقہ اور اعلم بھی ہوتا تھا۔ اس لئے فرمایا کہ اقرأ کو مقدم کرو۔

---

[1] حضرت ابوبکرؓ سے نماز پڑھوانے کی یہ وجہ بھی تو ہو سکتی ہے کہ اس سے ان کی خلافت کی طرف اشارہ مقصود تھا۔ ۱۲ مرتب۔

باب ما على المأموم من المتابعة وحكم المسبوق

عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ركب فرسًا فصرع عنه فجحش شقه الأيمن الخ

حدیث کا حاصل یہ ہے کہ ایک موقعہ پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم گھوڑے سے گرنے کی وجہ سے زخمی ہو گئے تو آپ نے ایک نماز گھر ہی میں باجماعت اداء فرمائی۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی بیٹھ کر امامت کرائی اور صحابہؓ نے بھی بیٹھ کر اقتداء کی۔ نماز کے بعد آپ نے اقتداء کے کچھ آداب بیان فرمائے جن میں سے ایک یہ بھی تھا۔ اذا صلی جالسا فصلوا جلوسًا اجمعون۔

اس حدیث کے تحت ایک اختلافی مسئلہ چھیڑا گیا ہے وہ یہ کہ آیا قادر علی القیام کی اقتداء عاجز عن القیام کے پیچھے جائز ہے یا نہیں؟ اگر جائز ہے تو قادر علی القیام مصلی کو کھڑے ہو کر نماز پڑھنی چاہیئے یا بیٹھ کر؟ ——————

اس میں ائمہ اربعہ کے مذاہب حسب ذیل ہیں[1]

(۱) امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام ابو یوسف کے نزدیک قادر علی القیام عاجز عن القیام کے پیچھے اقتداء کر سکتا ہے اور قادر علی القیام مقتدی کھڑا ہو کر نماز اداء کرے۔

(۲) امام مالک اور امام محمد کا مذہب یہ ہے کہ قادر علی القیام عاجز عن القیام کے پیچھے نماز پڑھ ہی نہیں سکتا۔

(۳) امام احمد کے نزدیک بعض شرطوں کے ساتھ قادر کی اقتداء عاجز کے پیچھے جائز ہے لیکن ایسی صورت میں مقتدی بھی امام کی طرح بیٹھ کر نماز ادا کرے۔

امام احمد اپنے مسلک پر حدیث زیر بحث سے استدلال کرتے ہیں۔ حنفیہ اور شافعیہ کی دلیل —— نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مرض الوفات کی ایک امامت کا قصہ ہے۔ جس میں صراحۃً یہ آرہا ہے کہ آپ بیٹھ کر نماز پڑھا رہے تھے اور صحابہؓ کھڑے ہو کر اقتداء کر رہے تھے۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ اس میں مکبر تھے وہ بھی کھڑے تھے۔ یہ واقعہ صاحب مشکوٰۃ نے زیر بحث حدیث کے متصل بعد بحوالہ بخاری و مسلم نقل کر دیا ہے۔ اس واقعہ سے معلوم ہوا کہ قادر علی القیام کی اقتداء عاجز عن القیام کے پیچھے فرضوں میں بھی جائز ہے اور یہ کہ ایسی صورت میں قادر مقتدی کھڑے ہو کر نماز ادا کرے گا۔

امام احمد کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث سے جو حکم مستنبط ہوتا ہے وہ منسوخ ہے اس لئے کہ یہ پہلے کا واقعہ ہے ۵ھ میں یہ واقعہ پیش آیا جب کہ ہم نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہؓ کے جس فعل سے استدلال

---

[1] مذاہب از معارف السنن ص ۱۴۴، ۱۴۵ ج ۳

کیا ہے وہ آپ کی مرض الوفات کا ہے لہٰذا اسے ناسخ قرار دے کر اس سے پہلے کے حکم کو منسوخ سمجھنا چاہیئے. صاحب مشکوٰۃ نے بھی اس حدیث کے بعد امام بخاری سے یہ نقل کیا ہے. قال الحمیدی (شیخ البخاری) قولہ اذا صلی جالسا فصلوا جلوسًا ھو فی مرضہ القدیم، ثم صلی بعد ذلك النبی صلی اللہ علیہ وسلم جالسًا والناس خلفہ قیام لم یأمرھم بالقعود وانما یؤخذ بالآخر فالآخر من فعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم.

باب من صلی صلوٰۃ مرتین

اس باب کے متعلق اہم مسئلے دو ہیں. ایک یہ کہ اگر کوئی شخص اکیلا نماز پڑھ چکا ہو پھر مسجد میں آیا تو وہاں جماعت کھڑی تھی تو کیا اس شخص کو دوبارہ جماعت کے ساتھ وہ نماز پڑھنی چاہیئے یا نہیں؟ پھر اگر امام کے ساتھ دوبارہ شریک ہو جائے تو فرض اس کے پہلے ہوں گے جو اس نے گھر پڑھ لئے یا دوسرے جو امام کے ساتھ پڑھے؟

پہلے مسئلہ میں ائمہ اربعہ کے مذاہب کی تفصیل یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک ایسی صورت میں صرف ظہر اور عشاء میں شرکت جائز ہے باقی تین نمازوں میں جماعت کے ساتھ نہ ملنا چاہیئے. مالکیہ کے نزدیک مغرب کے علاوہ باقی سب نمازوں میں مل سکتا ہے. امام احمد اور امام شافعی کے نزدیک پانچوں نمازوں میں مل سکتا ہے[1].

حنفیہ کے نزدیک فجر، عصر، اور مغرب میں شرکت جائز نہیں اس کی وجہ وہ یہ بیان کرتے ہیں کہ ایسی صورت میں اس کی دوسری نماز جو امام کے ساتھ پڑھ رہا ہے نفل ہو گی اور فجر اور عصر کے بعد نفل نماز پڑھنے سے نہی احادیث متواترہ سے ثابت ہے ان احادیث نہی کے عموم میں زیر بحث صورت بھی داخل ہے لہٰذا جماعت کے ساتھ شریک ہونے کی صورت میں ان احادیث کی مخالفت لازم آئے گی. اور مغرب اگر ایسی صورت میں امام کے ساتھ دوبارہ پڑھے گا تو دو حال سے خالی نہیں یا تو امام کے ساتھ تین رکعتیں ہی پڑھے گا یا چار. اگر تین پڑھے گا تو نفل کی تین رکعتیں شریعت سے ثابت نہیں اور اگر چار پڑھے گا تو مخالفت امام لازم آئے گی یہ بھی جائز نہیں ہے.

ان احادیث عامہ کے علاوہ بعض خاص احادیث بھی حنفیہ کی دلیل ہیں. جیسے ابن عمر کا اثر جو اس باب کے آخر میں بحوالہ مالک موجود ہے. من صلی المغرب او الصبح ثم ادرکھما مع الامام فلا یعد لھما. دارقطنی نے اسی مضمون کی حدیث ابن عمر سے مرفوعًا بھی روایت کی ہے[2].

---

[1] مذاہب ماخوذ از جامع ترمذی م معارف السنن ص ۲۶۹، ۲۷۰ ج ۲

[2] کذا فی معارف السنن ص ۲۷۰ ج ۲.

شافعیہ اور حنابلہ کی دلیل فصل ثانی کی حدیث یزید بن الاسود ہے اس میں تصریح ہے کہ یہ واقعہ فجر کی نماز میں پیش آیا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں کو فرمایا اذا صلیتما فی رحالکما ثم اتیتما مسجد جماعۃ فصلیا معھم فانھا لکما نافلۃ اس کا جواب دیا جاسکتا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ یہ واقعہ فجر اور عصر کے بعد نفل پڑھنے کی نہی سے پہلے کا ہو۔ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ اس حدیث سے نماز میں شرکت کرنے کا جواز معلوم ہوتا ہے اور جو احادیث ہم نے پیش کی ہیں وہ محرم ہیں مبیح اور محرم میں تعارض ہو تو محرم کو ترجیح ہونی چاہیئے یا پھر یہ اس وقت کا واقعہ ہے جبکہ ایک ہی فرض دو مرتبہ پڑھنے کی اجازت تھی اور ان نمازوں کے بعد فرض پڑھنے میں کوئی اشکال نہیں تھا۔ لیکن بعد میں یہ اجازت منسوخ ہوگئی اور ناسخ فصل ثالث میں ابن عمر کی حدیث ہے لا تصلوا صلوٰۃ فی یوم مرتین۔

مسئلہ ثانیہ

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نماز کی جماعت میں دوبارہ شریک ہوجائے تو ان دونوں نمازوں میں فرض نماز کونسی ہوگی؟ حنفیہ اور اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ جو نماز پہلے پڑھ لی ہے وہ فرض ہوگی اور جو دوسری جماعت کے ساتھ پڑھ رہا ہے وہ نفل ہوگی۔ شافعیہ کا مختار بھی یہی ہے۔ شافعیہ کے اس کے علاوہ اور بھی اقوال ہیں مثلاً یہ کہ پہلی نماز نفل ہوگی دوسری فرض۔ ایک قول یہ ہے کہ دونوں فرض ہیں۔ ایک قول یہ ہے ان میں سے ایک فرض ہے لا علی التعیین۔

حنفیہ کی تائید حضرت ابوذرؓ کی اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جو مشکوٰۃ صا۲۱ پر گذر چکی ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے امراء جور کا تذکرہ کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ وہ نمازوں کو اپنے مستحب اوقات سے بھی مؤخر کردیا کریں گے۔ ایسی صورت میں حضرت ابوذر کو آپ نے ہدایت فرمائی صل الصلوٰۃ لوقتھا فان ادرکتھا معھم فصل فانھا لك نافلۃ اس سے معلوم ہوا کہ پہلی نماز فرض ہوگی اور دوسری نفل۔

وعنہ قال قال کان معاذ یصلی مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم العشاء ثم یرجع۔ صا۱۰۳

اس حدیث کے بعد "رواہ" میں صاحب مشکوٰۃ نے بیاض چھوڑی ہے۔ جیسا کہ مرقاۃ اور التعلیق الصبیح کے نسخہ میں ہے اس کی وجہ دیباچہ میں بتائی جاچکی ہے کہ ایسا اس وقت کرتے ہیں جبکہ صاحب مشکوٰۃ کو اس حدیث کے مخرج کا حوالہ نہ ملا ہو۔ بعد کے شارحین نے حسب ہدایت صاحب مشکوٰۃ بیہقی اور بخاری دو مخرجوں کا تذکرہ کردیا ہے۔

باب السنن وفضائلھا

اس باب میں فرضوں سے پہلے یا فرضوں کے بعد پڑھی جانے والی سنن مؤکدہ اور غیر مؤکدہ کا بیان کریں گے۔

فرض نمازوں سے پہلے اور بعد کی سُنتوں کے بارہ میں دو مسئلے اختلافی ہیں ایک یہ کہ آیا ان کی رکعات میں کوئی تحدید یا توقیت ہے یا نہیں؟ امام مالک کی طرف یہ منسوب ہے کہ وہ ان سنتوں میں تحدید کے قائل نہیں جتنی چاہے پڑھ لے البتہ ان کے ہاں افضل یہ ہے کہ اس خاص تعداد کی رعایت کرے جس کی فضیلت احادیث میں آئی ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک ان سنتوں کی تعداد متعین ہے۔

دوسرا اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ ان سنن کی تعداد کتنی ہے۔ اس میں حنفیہ کا مذہب یہ ہے دن رات میں کل بارہ رکعتیں سُنت مؤکدہ ہیں۔ چار ظہر سے پہلے دو ظہر کے بعد، دو مغرب کے بعد، دو عشاء کے بعد اور دو فجر سے پہلے۔ امام مالک کے نزدیک بھی یہی تعداد افضل ہے۔ امام احمد سے بھی ایک روایت میں یہی تعداد منقول ہے۔

امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک دن میں دس رکعتیں سنت ہیں۔ دو ظہر سے پہلے دو اس کے بعد دو مغرب کے بعد دو عشاء کے بعد اور دو فجر سے پہلے۔ گویا اختلاف ظہر سے پہلے کی رکعات میں ہوا حنفیہ کے نزدیک ظہر سے پہلے چار ہیں۔ اور شافعیہ حنابلہ کے نزدیک دو[1]۔

حنفیہ کی دلیل بہت سی احادیث ہیں جو یہاں نقل کردی ہیں۔ مثلاً اس باب کی پہلی حدیث بحوالہ مُسلم میں ہے کہ حضرت اُمّ حبیبہؓ نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے روایت کرتی ہیں آپ نے فرمایا کہ جو شخص دن اور رات میں بارہ رکعتیں پڑھے گا۔ اس کے لئے جنت میں ایک گھر بنادیا جائے گا وہ بارہ رکعتیں یہ ہیں چار ظہر سے پہلے دو اس کے بعد، الخ۔

شافعیہ استدلال کرتے ہیں اس باب کی دوسری حدیث سے۔ ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ظہر سے پہلے دو رکعتیں پڑھتے تھے اس کا جواب یہ ہے کہ دو رکعتیں ظہر نہیں تھیں بلکہ تحیۃ المسجد کی دو رکعتیں تھیں۔ نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سُنتیں عموماً گھر سے پڑھ کر آتے تھے اس لئے ظہر کی سُنتوں کی تعداد وہی ہے جو اُمّ المؤمنین حضرت اُمّ حبیبہؓ بیان کررہی ہیں۔

عن ابی هریرة قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم من کان منکم مصلیا بعد الجمعة فلیصل اربعا۔

جمعہ کی سُنتیں

جمعہ کے بعد کتنی رکعتیں سُنت ہیں اس میں ائمہ احناف کا اختلاف ہوا ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک جمعہ کے بعد چار رکعتیں سُنت ہیں۔ امام شافعیؒ کا ایک قول بھی یہی ہے۔ امام ابو یوسف کے نزدیک جمعہ کے بعد چھ رکعتیں سُنت ہیں۔ چار ایک سلام سے اور دو ایک سلام سے۔

---

[1] مذاہب ماخوذ از معارف السنن ص ۵۵ ج ۴۔

طرفین کی دلیل زیرِ بحث روایت ہے: من کان منکم مصلیا بعد الجمعۃ فلیصل اربعا اس حدیث کی دوسری روایت کے لفظ یہ ہیں. اذا صلی احدکم الجمعۃ فلیصل بعدھا اربعا۔ نیز حضرت ابن مسعودؓ بھی چار رکعتیں پڑھتے تھے [1]

امام ابویوسف کی دلیل بہت سے صحابہؓ کے آثار ہیں جو چھ رکعتیں پڑھنے کے قائل تھے۔ چنانچہ ابن ابی شیبہ نے اپنی سندوں کے ساتھ نقل کیا ہے حضرت علی، حضرت ابن عمر اور حضرت ابوموسیٰ جمعہ کے بعد چھ رکعتیں پڑھتے تھے [2] نیز اس قول کے مطابق دو قسم کی مرفوع احادیث میں تطبیق بھی ہوجاتی ہے اس لئے کہ بعض مرفوع احادیث سے جمعہ کی دو رکعتیں ثابت ہوتی ہیں اور بعض سے چار، جب ایک سلام سے چار پڑھ لیں اور ایک سلام سے دو تو دونوں قسم کی احادیث پر عمل ہوگیا۔ بہت سے مشائخ حنفیہ نے چھ والے قول ہی کو ترجیح دی ہے

پھر جمعہ کے بعد چھ رکعتیں پڑھنے کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں ایک یہ کہ پہلے دو رکعتیں پڑھے پھر چار۔ دوسری یہ کہ پہلے چار پڑھ کر پھر دو پڑھے۔ دونوں صورتیں جائز ہیں البتہ امام ابویوسف نے افضل دوسری صورت کو قرار دیا ہے اس کی وجہ ایک تو حضرت ابوہریرۃ والی حدیث ہے۔ اذا صلی احدکم الجمعۃ فلیصل بعدھا أربعا۔ اس میں فاء تعقیب مع الوصل کے لئے ہے۔ معلوم ہوا کہ جمعہ کے فرضوں کے متصل بعد چار ہی پڑھنی چاہئیں اس کے بعد دو پڑھے۔ اور دوسری وجہ یہ حدیث ہے۔ ان عمر کان یکرہ أن یصلی بعد صلاۃ الجمعۃ مثلہا [3] حضرت شاہصاحبؒ نے ترجیح اس کو دی ہے کہ پہلے دو پڑھے پھر چار [4]۔ کیونکہ حضرت ابن عمرؓ اور حضرت علیؓ کا معمول اسی طرح تھا [5] بہر حال جائز دونوں طریقے ہیں۔

عن عائشۃ قالت ما ترك رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رکعتین بعد العصر عندی ص ۱۰۵

عصر کے بعد نفل پڑھنا

عصر کے بعد نماز پڑھنے سے نہی احادیث متواترہ سے ثابت ہے (کما مر غیر مرۃ) لیکن اسی کے ساتھ یہ بات بھی احادیث صحیحہ سے ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود عصر کے بعد دو رکعتیں پڑھی ہیں۔ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ عصر کے بعد دو رکعتیں پڑھنا آپ کا معمول تھا۔ جیسا کہ حضرت عائشہؓ کی زیرِ بحث حدیث میں ہے اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ وفد عبدالقیس کی آمد کے موقعہ پر مشغولیت کی وجہ سے ظہر کے بعد کی سنتیں نہیں پڑھ سکے تھے ان کو عصر کے بعد قضاء کیا ہے جیسا کہ صحیح بخاری

---

[1] مصنف ابن ابی شیبہ ص ۱۳۳ ج ۲ [2] ایضاً ص ۱۳۲ ج ۲۔
[3] اخرجہ الطحاوی بسندہ صحیح (اعلاء السنن ص ۱۴ ج ۷)
[4] معارف السنن ص ۱۲/۴ ج ۴ [5] مصنف ابن ابی شیبہ ص ۱۳۲ ج ۲۔

وغیرہ میں حضرت اُم سلمہؓ کی حدیث ہے۔ بہرکیف عصر کے بعد آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا دو رکعتیں پڑھنا ثابت ہے جبکہ دوسری طرف آپ نے امّت کو عصر کے بعد نماز پڑھنے سے منع فرمایا ہے۔

اب یہاں یہ مسئلہ بیان کرنے کی ضرورت ہے کہ امّت کے لئے ان دو رکعتوں کے بارہ میں کیا حکم ہے؟ اس میں ائمہ کی آراء مختلف ہیں۔ امام ابوحنیفہ، امام مالک اور اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ عصر کے بعد نفل پڑھنا امت کے لئے مکروہ ہے۔ امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک یہ دو رکعتیں امت کے لئے بھی جائز ہیں۔[1]

حنفیہ اور مالکیہ استدلال کرتے ہیں ان احادیث متواترہ عامہ سے جن میں عصر کے بعد نماز پڑھنے سے مطلقاً نہی وارد ہوئی ہے رہی یہ بات کہ پھر نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے عصر کے بعد دو رکعتیں کیوں پڑھی ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی خصوصیت تھی۔ خصوصیت ہونے کی کچھ دلیلیں امام طحاوی نے شرح معانی الآثار "باب الرکعتین بعد العصر" میں ذکر کر دی ہیں۔ خصوصیت کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ عصر کے بعد اگر کسی کو نماز پڑھتے دیکھتے تو اس کی پٹائی کیا کرتے تھے۔[2] جیسا کہ اسی صفحہ پر مختار بن فلفلؒ کی روایت ہے بحوالہ مسلم وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت انسؓ سے عصر کے بعد نفل پڑھنے کے متعلق پوچھا تو انہوں نے فرمایا کان عمر یضرب الایدی علی صلوۃ بعد العصر۔ صحیح بخاری میں حضرت ابن عباس کا یہ ارشاد مروی ہے[3] کنت اضرب الناس مع عمر بن الخطاب عنہا۔ یعنی میں حضرت عمر کے ساتھ مل کر لوگوں کو اس نماز سے روکنے کیلئے ان کی پٹائی کیا کرتا تھا۔ ظاہر ہے حضرت عمر کے اس طرزِ عمل کا سب صحابہ کو علم ہوگا۔ لیکن اس کے باوجود کسی نے ان پر نکیر نہیں کی اس کی وجہ یہی ہو سکتی ہے کہ وہ سمجھتے تھے کہ عصر کے بعد امت کو نماز پڑھنے کی اجازت نہیں ہے اور نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا اس وقت نماز پڑھنا آپ کی خصوصیت تھی۔ امت کے لئے نہی ان کے ہاں اتنی واضح تھی کہ اس سے روکنے کے لئے ضرب سے بھی گریز نہیں کیا۔

باب صلوٰۃ اللیل

عن عائشۃ رضی اللہ عنہا قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الخ ص۱۰۵

(اس روایت میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم فجر کی دو سنتیں پڑھ کر اپنی دائیں کروٹ

---

[1] مذاہب از جامع ترمذی مع معارف السنن ص ۱۳۲۔ ۱۳۹ ج ۲۔

[2] شرح معانی الآثار ص ۲۱۳، ۲۱۴ ج ۱۔ [3] صحیح بخاری ص ۱۶۴ ج ۱۔

پر لیٹ جاتے تھے۔ فجر کی سُنتوں کے بعد آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا لیٹنا صحیح روایتوں سے ثابت ہے فقہاءِ امت کا اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ فجر کی سُنتوں کے بعد لیٹنے کا کیا حکم ہے اس میں اقوال بہت مختلف ہیں۔ بعض حضرات نے فجر کی ان دو رکعتوں کے بعد سونے کو مکروہ قرار دیا ہے حتی کہ بعض نے تو اسے بدعت کہدیا ہے۔ چنانچہ حضرت ابن عمرؓ فجر کی سُنتوں کے بعد لیٹنے والوں کو کنکریاں مارا کرتے تھے[1] آپ نے اس لیٹنے کو بدعت بھی قرار دیا ہے[2] حضرت ابن مسعودؓ کا ارشاد ابن ابی شیبہ نے نقل کیا ہے۔ مابال الرجل اذا صلی الرکعتین یتمعک کما تتمعک الدابۃ و الحمار[3] الخ (آدمی کو کیا ہو گیا کہ جب دو رکعتیں پڑھ لیتا ہے تو زمین پر اس طرح لوٹ پوٹ ہونے لگتا ہے جیسا کہ جانور اور گدھا لوٹ پوٹ ہوتا ہے)

اس کے برعکس بعض ظاہریہ نے فجر کی سُنتوں کے بعد لیٹنے کو واجب قرار دیا ہے بعض نے تو یہاں تک کہا ہے کہ اگر نہ لیٹا تو فجر کی نماز بھی نہیں ہوگی بعض نے اسے سُنت یا مستحب کہا ہے۔ واجب، سنت یا مستحب کہنے والوں کی دلیل حضرت ابوھریرۃؓ کی حدیث ہے جو فصل ثانی کے آخر میں آرہی ہے اذا صلی احدکم رکعتی الفجر فلیضطجع علی یمینہ۔ لیکن بہت سے محدثینؒ اس میں کچھ علل بیان کی ہیں جن کی رو سے یہ حدیث دوسرے دلائل کے مقابلہ میں قابلِ استدلال نہیں رہتی۔ حافظ ابن تیمیہ نے اسے باطل قرار دیا ہے[4] ابو عبداللہ امام احمد بن حنبل نے کہا ہے حدیث ابی ھریرۃؓ لیس بذاک[5]

قائلینِ وجوب کی تردید حضرت عائشہؓ کی اس حدیث سے ہوتی ہے جو زیر بحث حدیث کے بعد بحوالہ مُسلم مذکور ہے قالت کان النبی صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم اذا صلی رکعتی الفجر فان کنت مستیقظۃ حدثنی والا اضطجع۔ یہی حدیث تھوڑے سے فرق کے ساتھ صحیح بخاری میں بھی موجود[6] ہے۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ فجر کی دو رکعتوں کے بعد لیٹنا آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی دائمی عادت نہیں تھی بلکہ آپ فجر کی سُنتوں کے بعد دیکھتے اگر حضرت عائشہؓ جاگ رہی ہوتیں تو ان سے باتیں کرنے میں لگ جاتے اور وہ سوئی ہوئی ہوتیں تو آپ بھی لیٹ جاتے۔

حنفیہ کا اس مسئلہ میں موقف یہ ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم واقعی کبھی کبھی فجر سُنتوں کے بعد تھوڑی دیر کیلئے لیٹ جاتے

---

[1] ذکرہ عبدالرزاق فی مصنفہ عن ابن جریج (کذافی زاد المعاد ص ۸۲، ۸۳ ج ۱) [2] مصنف ابن ابی شیبہ (ص ۲۴۹ ج ۲) [3] مصنف ابن ابی شیبہ (ص ۲۴۸ ج ۲) [4] زاد المعاد (ص ۸۲ ج ۱)
[5] زاد المعاد (ص ۸۲ ج ۱) [5] ایضاً ص (۸۳ ج ۱)
[6] صحیح بخاری (ص ۱۵۵ ج ۱)

تھے. لیکن آپ کا یہ سونا سنن مقصودہ میں سے نہ تھا۔ ازالۂ تعب اور تنشیط طبع کیلئے ہوتا تھا۔ آپ چونکہ رات کا کافی حصہ نماز اور عبادت میں گذارتے تھے اس لئے فجر کی سنتیں پڑھ کر تھکاوٹ اتارنے کے لئے تھوڑی دیر لیٹ جاتے تھے لہٰذا اب اگر کوئی شخص اسی طرح رات کی تھکاوٹ اتارنے کے لئے لیٹ جاتا ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں اور اگر اس میں آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی عادت مبارکہ کی اتباع کی نیت بھی کرلیتا ہے تو ثواب کی بھی توقع ہے جیسا کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی دوسری سنن عادیہ کی پیروی میں ہوتا ہے. لیکن اگر کوئی شخص اس کو مقصودہ سنن عبادت سمجھ کر کرتا ہے یا مسجد میں کرتا ہے تو یہ اتباع سنت نہیں ہے. جن حضرات صحابہؓ وتابعین نے اسے بدعت قرار دیا ہے ان کے اقوال کا محمل بھی یہی ہے[1]

حنفیہ نے آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے لیٹنے کو سنن عادیہ میں سے قرار دیا ہے اس کی تائید حضرت عائشہ رضؓ ہی کی ایک روایت سے ہوتی ہے جسے عبدالرزاق نے اپنے مصنف میں نقل کیا ہے عن ابن جریج اخبرنی من اصدق ان عائشة رضی الله عنها کانت تقول ان النبی صلی الله علیه وسلم لم یکن یضطجع لسنة ولکنه کان ید أب لیلته فیستریح[2] یہ بات یاد رہے کہ نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا فجر کی سنتوں کے بعد مسجد میں آکر لیٹنے کا معمول نہ تھا کہیں اس لئے اس وقت مسجد میں آکر لیٹنا، اس کو عادت بنا لینا، اس کو سنت یا واجب سمجھنا اور اس طرح نہ کرنے والوں کو تارکِ حدیث قرار دینا۔ اتباعِ سنت قرار نہیں دیا جاسکتا۔

یہ بات بھی ذہن میں رکھنی چاہیئے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی یہ خصوصیت تھی کہ نیند سے آپ کا وضوء نہیں ٹوٹتا تھا اس لئے آنکھ لگ جانے کی صورت میں وضوء ٹوٹنے کا خدشہ نہیں ہوتا تھا۔

باب القصد فی العمل

وعنه انه سأل النبی صلی الله علیه وسلم عن صلوة الرجل قاعدًا الخ منا

قوله ومن صلی نائمًا فله نصف اجر القاعد حضرت حسن بصری وغیرہ بعض حضرات کا یہ مذہب ہوا ہے کہ قیام یا قعود پر قدرت کے باوجود لیٹ کر نفل نماز پڑھنا جائز ہے۔ اس صورت میں اس کو قاعدًا نماز پڑھنے والے سے آدھا اجر ملے گا۔ اس رائے کے مطابق حدیث پر کوئی اشکال نہیں۔ لیکن ائمہ اربعہ اور جمہور کا

[1] کذا فی اعلاء السنن ص ۲۲ ج ۷ [2] کذا فی زاد المعاد (ص ۸۲ ج ۱)

مذہب یہ ہے کہ بغیر عذر کے لیٹ کر نماز پڑھنا جائز نہیں۔ اب حدیث پر اشکال ہوتا ہے کہ حدیث دو حال سے خالی نہیں یا تو اس سے مراد قادر علی القعود ہوگا یا غیر قادر علی القعود، اگر قادر مراد ہے تو اس کی نماز ہی نہ ہوئی اجر کیا ملے گا، اور اگر غیر قادر مراد ہے تو اس نے لیٹ کر نماز پڑھی ہے عذر کی وجہ سے اس لئے اسے پورا اجر ملنا چاہیئے کیونکہ بیماری کی حالت میں عبادات میں کمی ہونے کی وجہ سے اجر میں کمی نہیں ہوتی۔

اس اشکال کا بہتر حل یہ ہے کہ یہاں مراد وہ شخص ہے جس کے لئے بیٹھ کر نماز پڑھنا ناممکن تو نہ ہو لیکن مشقت کا باعث ہو، سخت تکلیف کے بغیر بیٹھ کر نماز نہ پڑھ سکتا ہو۔ ایسے شخص کے لئے زیادہ ثواب کی بات تو یہی ہے کہ بیٹھ کر نماز پڑھے لیکن لیٹ کر پڑھنے کی بھی اجازت ہے۔ لیکن لیٹ کر پڑھنے کی صورت میں اس کو اس ثواب کا نصف ملے گا جو اس کو بیٹھ کر پڑھنے کی صورت میں ملتا ہے۔

الفصل الثالث

لکنی لست کأحد منکم۔ مطلب یہ کہ میرے ساتھ حق تعالیٰ کا معاملہ بالکل تم جیسا نہیں ہے۔ بعض اوقات حق تعالیٰ کا میرے ساتھ خاص معاملہ ہوتا ہے لطف و کرم کا جو اوروں کے ساتھ نہیں ہوتا اس لئے بعض احکام میری خصوصیات میں سے ہوتے ہیں انہی خصوصیات میں سے ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ اور لوگوں کو تو قیام کی قدرت کے باوجود بیٹھ کر نماز پڑھنے کی صورت میں آدھا ثواب ملتا ہے۔ لیکن مجھے حق تعالیٰ بیٹھ کر نماز پڑھنے کا ثواب بھی پورا ہی عنایت فرماتے ہیں۔ شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ اس جملہ کی شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں یعنی ذلک الذی ذکرت ان صلاۃ الرجل قاعداً علی نصف صلاتہ حکم غیری من الأمۃ وأما أنا فخارج عن ھذا الحکم ویقبل منی ربی صلاتی قاعداً مقدار صلاتی قائماً الخ (لمعات التنقیح ص ۸۳ ج ۴)

باب الوتر

وتروں کے متعلق دو مسئلے اہم ہیں۔ ایک وتروں کی حیثیت کہ آیا وتر واجب ہیں یا سنت؛ دوسرے وتروں کی رکعات کی تعداد اور ان کا طریقہ ادا۔

المسئلۃ الأولی — حیثیت وتر

ائمہ ثلثہ اور صاحبین کا مذہب یہ ہے کہ وتر سنت ہیں۔ امام صاحبؒ کے نزدیک وتر واجب ہیں۔ امام صاحب

وجوب وتر کے قول میں متفرد نہیں بلکہ سلف میں اور بھی بہت سے حضرات وجوب وتر کے قائل ہیں۔ مثلاً (۱) ابن مسعودؓ (۲) حذیفہ (۳) ابراہیم نخعی (۴) یوسف بن خالد سمتی (۵) اصبغ (شیخ البخاری) (۶) سحنون (۷) سعید بن المسیب (۸) ابو عبیدۃ بن عبد اللہ بن مسعودؓ (۹) ضحاک (۱۰) مجاہد یہ سب اکابر بھی وجوب وتر کے قائل تھے[1]

ائمہ ثلثہ اور صاحبین نے وتروں کو صراحۃً تو واجب نہیں کہا لیکن وجوب کی بہت سی امارات کو ان حضرات نے بھی یہاں تسلیم کر لیا ہے۔ مثلاً (۱) امام مالکؒ سے منقول ہے "من ترک الوتر أدب" تارکِ وتر کی تادیب اس کے وجوب کی ایک امارت ہے (۲) ائمہ ثلثہ سے منقول ہے کہ تارکِ وتر کی شہادت مقبول نہیں[2]۔ (۳) سب ائمہ کے نزدیک وتر کی قضاء ہوتی ہے۔ اور حدیث میں بھی قضاء کا امر ہے۔ (۴) اس بات کو سب تسلیم کرتے ہیں کہ وتروں پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور مسلمانوں نے مواظبت کی ہے فصل ثالث میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت آرہی ہے۔ بحوالہ امام مالکؒ کہ آپ سے کسی نے پوچھا کہ کیا وتر واجب ہیں آپ نے فرمایا قد اوتر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واوتر المسلمون وہ سائل بار بار یہی سوال کرتا رہا اور ابن عمر بار بار یہی جواب دیتے رہے۔ حضرت ابن عمر نے احتیاطاً صراحۃً تو وجوب کا لفظ استعمال نہیں فرمایا لیکن وجوب کی دلیل اور امارت بیان فرما دی۔ مواظبت بدون الترک وجوب کی دلیل ہے۔

(۵) احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر یہ خدشہ ہو کہ صبح جاگ نہیں آئے گی تو رات ہی وتر پڑھ کر سونا چاہیئے۔ اسی لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو ھریرۃؓ کو سونے سے پہلے وتر پڑھ لینے کا امر فرمایا تھا۔ اس بات کو سب ائمہ تسلیم کرتے ہیں۔ وتر کا اتنا اہتمام بھی اس کے وجوب ہی کی امارت ہے۔

(۶) احادیث میں اور کتب فقہ میں وتر کی رکعات کی تعداد پر تفصیلی گفتگو کی گئی ہے تعداد رکعات کو اہمیت دینا بھی وجوب کی ایک علامت ہے اس لئے کہ نوافل کی تعداد پر اتنی اہمیت نہیں دی گئی۔

غرضیکہ وتروں میں وجوب کی امارات کو سب ائمہ تسلیم کرتے ہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ امام صاحب نے صراحۃً وجوب کا لفظ استعمال فرمایا ہے دوسرے ائمہ نے صراحۃً واجب نہیں کہا۔ تو اختلاف لفظی سا ہوا۔ اور اس لفظی سے اختلاف کی وجہ ایک دوسرا اصولی اختلاف ہے وہ یہ کہ امام ابوحنیفہؒ فرض اور سنت کے درمیان وجوب کے مستقل درجہ کے قائل ہیں۔ فرض، واجب اور سنت تینوں الگ الگ درجے ہیں اور تینوں میں فرق دلائل کے مراتب میں فرق کی وجہ سے ہوتا ہے۔ (کما مر تقریرہ مرارًا) اتنی بات پر تو سب ائمہ متفق ہیں کہ وتر کا درجہ فرض نماز سے کم ہے اور عام سنن و نوافل سے اس کی اہمیت زیادہ ہے لیکن امام صاحب چونکہ فرض اور سنت کے درمیان وجوب کے مستقل درجہ کے قائل تھے اس لئے آپ نے بڑی آسانی کے ساتھ کہدیا کہ وتر واجب ہیں۔ ائمہ ثلثہ چونکہ واجب کو

---

[1] کذا فی معارف السنن ص ۱۷۱ ج ۴ نقلاً عن عمدۃ القاری و فتح الباری وغیرھما [2] ایضاً۔

مستقل حیثیت نہیں دیتے اس لئے ان کے لئے یہاں مشکل پیش آئی کہ وتروں میں تمام امارات وجوب کو تسلیم کرتے ہوئے اور انہیں دوسری سنن سے اہم سمجھتے ہوئے بھی صراحۃً اسے واجب نہیں کہہ سکے۔

اس سلسلہ میں امام صاحبؒ کا ایک واقعہ بھی نقل کیا جاتا ہے[1] کہ یوسف بن خالد سمتی جو امام شافعیؒ کے اُستاذ ہیں ایک مرتبہ امام صاحب کی خدمت میں حاضر ہوئے اور وتروں کی حیثیت کے بارہ میں سوال کیا تو آپ نے فرمایا کہ وتر واجب ہیں۔ اس پر یوسف بن خالد نے کہا آپ کافر ہیں (انہوں نے واجب کو فرض کے مترادف سمجھا اور یہ بات نصوص قطعیہ سے ثابت ہے کہ فرض نمازیں پانچ ہیں اب وتر کو واجب بمعنی فرض کہنا ان نصوص قطعیہ کے خلاف ہے اس لئے وجوب وتر یعنی فرضیت وتر کا قائل کافر ہے۔) امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ میں تمہاری تکفیر سے ڈر کر اپنے موقف سے ہٹنے والا نہیں ہوں جبکہ مجھے فرض اور واجب کے درمیان زمین وآسمان کا فرق نظر آرہا ہے۔ (میں نے وتر کو فرض نہیں واجب کہا ہے) اس کے بعد امام صاحب نے واجب اور فرض کے درمیان فرق کی تقریر کی تو یوسف بن خالد اس سے متأثر ہوئے اور اپنی تکفیر پر معذرت کی اور امام صاحب کے ہمنوا اور شاگرد بن گئے اور کافی عرصہ آپ سے تعلیم حاصل کی۔ بعد میں امام شافعیؒ جیسی شخصیت نے بھی ان سے شرف تلمذ حاصل کیا۔

دلائل وجوب وتر

صاحب مشکوٰۃ نے یہاں باب الوتر میں بہت سی احادیث پیش کردی ہیں جن سے وتر کا وجوب ثابت ہوتا ہے۔ مثلاً

(۱) حضرت ابوایوبؓ کی حدیث بحوالہ ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ الوتر حق علی کل مسلم۔

(۲) فصل ثالث میں حضرت بریدہؓ کی حدیث مرفوع بحوالہ ابوداؤد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تین بار یہ جملہ ارشاد فرمایا الوتر حق فمن لم یوتر فلیس منا۔

(۳) فصل ثانی میں حضرت خارجہ بن حذافہؓ کی حدیث بحوالہ ترمذی وابوداؤد قال خرج علینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ________ وقال ان اللہ امدکم بصلوۃ ھی خیر لکم من حمر النعم الوتر جعلہ اللہ لکم فیما بین صلوۃ العشاء إلی ان یطلع الفجر اس حدیث سے ہمارا استدلال دو طرح سے ہے ایک یہ کہ اس میں وتروں کے بارہ میں فرمایا گیا ہے کہ یہ نماز پہلی (فرض) نمازوں پر زائد کی گئی ہے[2] اور زائد مزید علیہ کی جنس سے ہوتا ہے معلوم ہوا جیسے پہلی نمازیں لازمی تھیں یہ بھی لازمی ہے۔

دوسرا استدلال اس طرح سے ہے کہ اس حدیث میں وتروں کے وقت کی تعیین کی گئی ہے اور اتنی اہمیت

---

[1] بدائع الصنائع ص ۲۷۱ ج ۱۔

[2] وفی بعض الروایات "قد زادکم صلاۃ" نصب الرایہ ص ۱۰۹، ۱۱۰ ج ۲۔

کے ساتھ وقت کی تعیین عام طور پر واجبات ہی میں کی جاتی ہے۔

یہ حدیث خارجہ بن حذافہؓ کے علاوہ دوسرے صحابہؓ سے بھی لفظوں کے تھوڑے تھوڑے فرق کے ساتھ مروی ہے۔ حافظ زیلعیؒ نے نصب الرایہ میں خارجہ کے علاوہ مندرجہ ذیل سات صحابہؓ سے اس کی تخریج کی ہے۔

(۱) عمرو بن العاص (۲) عقبہ بن عامر (۳) ابن عباس (۴) ابن عمر (۵) ابو بصرۃ (الغفاری) (۶) ابو سعید خدری (۷) عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ[۱]۔

(۴) فصل اول میں حضرت جابرؓ کی حدیث مرفوع بحوالہ مسلم من خاف ان لایقوم فی آخر اللیل فلیوتر اولہ ومن طمع ان یقوم آخرہ فلیوتر آخر اللیل۔ اس میں دونوں جگہ امر کے صیغے ہیں۔

(۵) فصل ثالث میں حضرت ابو سعید خدریؓ کی حدیث فلیصل إذ ذکر أو استیقظ۔ اگر کسی کے سو جانے کی وجہ سے یا بھول کر وتر رہ جائیں تو جب جاگ آئے یا یاد آئے اس وقت پڑھ لے۔

(۶) فصل ثانی میں زید بن اسلم کی مرفوع مرسل حدیث بحوالہ ترمذی من نام عن وتر فلیصل إذا اصبح۔ دونوں حدیثوں میں صیغہ امر کے ساتھ وتر کی قضاء کا حکم دیا گیا ہے جو اس کے وجوب کی دلیل ہے۔ وجوب قضاء فرع ہے وجوب اداء کی۔

مسئلہ ثانیہ — تعدادِ رکعاتِ وتر

وتر کی رکعات کی تعداد میں بھی ائمہ کا اختلاف ہوا ہے[۲]۔

حنفیہ کے نزدیک وتر کی تین رکعات ہیں دو تشہد اور ایک سلام کے ساتھ۔

شافعیہ کے نزدیک وتر ایک سے لے کر گیارہ تک کسی بھی طاق عدد کے مطابق پڑھے جا سکتے ہیں گیارہ تک سب شافعیہ متفق ہیں۔ وتر کی تیرہ رکعات ہو سکتی ہیں یا نہیں؟ اس میں شافعیہ کا اختلاف ہوا ہے۔ بعض تیرہ رکعات کے بھی قائل ہیں اور بعض اس کے قائل نہیں۔ اختلاف کا منشاء یہ ہے کہ وتر اور صلوۃ اللیل کے متعلق اکثر روایات میں تو گیارہ رکعات تک ہی کا تذکرہ کیا ہے۔ لیکن بعض روایات میں تیرہ رکعات بھی آئی ہیں۔ بعض ان تیرہ والی روایات کے پیش نظر تیرہ وتر کے قائل ہو گئے اور بعض اکثر روایات کے پیش نظر گیارہ تک کے ہی قائل ہوئے تیرہ والی روایات کی یہ حضرات دو توجیہیں کرتے ہیں۔

(۱) آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ صلوۃ اللیل شروع کرنے سے پہلے ہلکی سی دو رکعتیں پڑھ لیا کرتے تھے جن راویوں نے تیرہ کا تذکرہ کیا ہے انہوں نے ان دو رکعتوں کو بھی شمار کیا ہے۔

---

[۱] تفصیل دیکھئے نصب الرایہ ص ۱۰۹ تا ۱۱۱ ج ۲۔

[۲] تفصیل مذاہب دیکھئے معارف السنن ص ۱۶۷ تا ۱۶۹ ج ۴۔

(۲) جن حضرات نے تیرہ کا تذکرہ کیا ہے انہوں نے فجر کی دو سنتوں کو بھی ساتھ شمار کیا ہے۔ اصل صلوۃ اللیل گیارہ رکعات ہی تھیں۔

شافعیہ کے نزدیک اگر تین رکعت پڑھے تو بہتر یہ ہے کہ دو رکعتوں کے بعد سلام پھیر دے فصل بالسلام کے ساتھ تین رکعتیں پوری کرے اور اگر پانچ یا اس سے زیادہ پڑھنی ہوں تو اس کے ان کے ہاں دو طریقے ہیں ایک یہ کہ ہر دو رکعت کے بعد قعدہ کر کے تشہد پڑھے دوسرا یہ کہ صرف آخری یا اسکے ساتھ آخری سے پہلے والی رکعت پر قعدہ کرے۔ **مالکیہ و حنابلہ** کا مذہب بھی تعداد میں شافعیہ کے قریب قریب ہے تفصیلات میں کچھ فرق ہے۔

حنفیہ کے نزدیک وتر کی تین رکعتیں ہیں۔ حنفیہ اس میں اکیلے نہیں ہیں۔ بلکہ اور بھی بہت سے سلف کا یہی مذہب ہے۔ حضرت عمر بن عبد العزیزؒ نے مدینہ کے فقہاء سبعہ کے مشورہ سے تین وتر رائج کئے تھے[۱] فقہاء سبعہ یہ ہیں۔ (۱) سعید بن المسیب (۲) عروۃ بن الزبیر (۳) قاسم بن محمد (۴) ابوبکر بن عبد الرحمٰن (۵) خارجۃ بن زید (۶) عبید اللہ بن عبد اللہ (۷) سلیمان بن یسار صحابہؓ میں سے بھی (۱) حضرت عمر (۲) علی (۳) ابن مسعود (۴) ابن عباس (۵) انس (۶) ابو امامہ باہلی وغیرہ بہت سے صحابہؓ کا یہی مذہب تھا۔ بلکہ ابن ابی شیبہ نے حضرت حسن بصری کا یہ ارشاد نقل کیا ہے۔ أجمع المسلمون علی أن الوتر ثلاث لایسلم إلا فی آخرہن اس سے معلوم ہوا کہ حضرت حسن بصری کے زمانہ میں تین وتر کے قائلین کی تعداد اتنی زیادہ تھی کہ حسن بصری نے اسے اجماع کہدیا۔ معلوم ہوا صحابہ و تابعین میں عام رواج تین وتروں ہی کا تھا۔ بلکہ ایک وتر پڑھنے والے کو تعجب کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا جیسا کہ فصل ثالث کی پہلی روایت سے معلوم ہوگا کہ ابن عباسؓ کے ایک شاگرد نے حضرت معاویہؓ کو ایک وتر پڑھتے ہوئے دیکھا تو انہوں نے بڑے تعجب کے ساتھ اس کا تذکرہ حضرت ابن عباسؓ کے سامنے کیا۔ ان تمام باتوں سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ صحابہؓ و تابعین کی اکثریت تین وتروں ہی کی قائل تھی۔

حنفیہ کے دلائل

(۱) فصل ثانی میں حضرت عائشہؓ کی حدیث بحوالہ ترمذی، ابوداؤد، نسائی، عبد العزیز بن جریج نے حضرت عائشہؓ سے سوال کیا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم وتروں میں کونسی سورتیں پڑھتے تھے تو حضرت عائشہؓ نے فرمایا پہلی رکعت میں "سبح اسم ربک الأعلیٰ" دوسری میں "قل یا ایہا الکافرون" اور تیسری میں "قل ہو اللہ احد" اور معوذتین پڑھتے تھے۔ حاکم نے اس حدیث کو صحیح علی شرط الشیخین کہا ہے[۲]۔

(۲) حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقرأ فی الوتر بسبح

---

[۱] شرح معانی الآثار ص ۲۰۷ ج ۱۔

[۲] مستدرک حاکم ص ۳۰۵ ج ۱۔

اسم ربك الأعلى وقل یا ایها الکافرون وقل هو الله أحد. اخرجه النسائی والترمذی[۱]

(۳) حضرت ابی بن کعب سے بھی اسی طرح کی ایک روایت ہے[۲]

(۴) فصل ثالث میں حضرت علی کی حدیث بحوالہ ترمذی کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوتر بثلث یقرأفیهن بتسع سور من المفصل یقرأ فی کل رکعة بثلث سور آخرهن قل هو الله احد.

ان احادیث سے ثابت ہوا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم وتر کی تین ہی رکعتیں پڑھتے تھے انہی تین رکعتوں کی قرأت بیان کی گئی ہے۔ تمام مفصل روایات میں آپ کی تین ہی رکعتوں کی قرأت بیان کی گئی ہے۔ اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وتر کم وبیش پڑھے ہوتے تو ان کی قرأت کا بھی ذکر ہوتا۔ مثلاً ایک وتر پڑھا تو اس میں فلاں سورت تلاوت کی پانچ یا سات وتر پڑھے تو فلاں فلاں سورت تلاوت کی۔ آپ کی قرأۃ فی الوتر کے بارہ میں مفصل روایات کا تقاضا یہی ہے کہ وتر تین ہونے چاہئیں۔ مبہم روایات کو بھی انہی مفصل روایات کی طرف راجع کرنا چاہئے۔

(۵) صحیح بخاری میں حضرت ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن کی روایت ہے انہوں نے حضرت عائشہؓ سے آنحضرتؐ کی صلوٰۃ اللیل فی رمضان کے متعلق سوال کیا تو حضرت عائشہؓ نے فرمایا۔ ما کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یزید فی رمضان ولا فی غیرہ علی احدی عشرة رکعة یصلی اربعًا فلا تسأل عن حسنهن وطولهن ثم یصلی اربعًا فلا تسأل عن حسنهن وطولهن ثم یصلی ثلاثًا الخ[۳] اس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم آٹھ رکعت تہجد پڑھنے کے بعد تین رکعت وتر پڑھتے تھے۔

(۶) حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث وتر اللیل ثلث کوتر النهار صلوٰة المغرب۔ اس کی تخریج دارقطنی اور بیہقی نے کی ہے۔ یہ حدیث مرفوعًا بھی نقل کی گئی ہے اور موقوفًا بھی۔ مرفوع کی سند میں کچھ کلام ہے موقوف کو امام بیہقی نے صحیح کہا ہے[۴]۔ اور یہ مسئلہ چونکہ سمعی اور غیر مدرک بالرأی ہے اس لئے موقوف بھی مرفوع کے حکم میں ہوگی۔

(۷) حافظ ابن عبدالبر نے "التمهيد" میں اپنی سند سے حضرت ابوسعید خدریؓ کی مرفوع حدیث نقل کی ہے۔ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نهی عن البتيراء ان یصلی الرجل واحدة[۵]۔

(۸) امام محمدؒ نے اپنے موطا میں حضرت ابن مسعودؓ کا اثر نقل کیا ہے ما أجزأت رکعة قط[۶]۔

روایات میں تطبیق

مذکورہ بالا احادیث وآثار سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ وتر کی رکعات تین ہی ہیں۔ لیکن بعض روایات سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ وتر کی رکعات اس سے کم وبیش بھی ہوسکتی ہیں۔ مثلاً اس باب کی دوسری روایت میں ہے الوتر رکعة من آخر اللیل۔ اسی طرح

---

[۱] سنن نسائی ص ۲۴۹ ج ۱ (ذکر الاختلاف فی رفعه و وقفه) جامع ترمذی ص ۱۰۶ ج ۱۔

[۲] سنن نسائی ص ۲۴۸ ج ۱۔ [۳] صحیح بخاری ص ۱۵۴ ج ۱ و ص ۲۶۹ ج ۱ و ص ۵۰۴ ج ۱۔

[۴] نصب الرایہ ص ۱۱۹ ج ۲ [۵] نصب الرایہ ص ۱۲۰ ج ۲ [۶] موطا امام محمد ص ۱۵۰۔

بعض روایات میں اوتر بخمس یا بسبع وغیرہ کے الفاظ آرہے ہیں۔ ان روایات کی توجیہ کی ضرورت ہے۔

اصل بات یہ ہے کہ رات کے آخر میں دو نمازیں پڑھی جاتی ہیں ایک صلوۃ اللیل اور دوسری وتر بہت سے قرائن سے یہ بات ثابت ہے کہ دونوں نمازیں الگ الگ ہیں محدثین نے بھی دونوں کے الگ الگ ابواب قائم کئے ہیں لیکن یہ دونوں نمازیں پڑھی ایک ہی وقت میں جاتی ہیں اس لئے نبی کریم کی یہ دونوں نمازیں نقل کرنیوالے راوی دو طرح کے ہیں بعض تو تفقہ سے کام لیتے ہوئے دونوں کو الگ الگ کرکے بیان کردیتے ہیں جیسا کہ فصل ثانی میں عبداللہ بن ابی قیس کی روایت ہے بحوالہ ابوداؤد انہوں نے حضرت عائشہ سے سوال کیا بکم کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوتر؟ حضرت عائشہؓ نے فرمایا کان یوتر باربع وثلاث وست وثلاث وثمان وثلاث وعشر وثلاث۔ الخ حضرت عائشہؓ نے سبع کی بجائے اربع وثلاث کی اور تسع کی بجائے ست وثلاث کی اور احدی عشرۃ کی بجائے ثمان وثلاث کی تعبیر اختیار فرمائی ہے اس سے ایک تو یہ معلوم ہوا کہ تین رکعتوں والی نماز الگ ہے اور چار، چھ یا آٹھ رکعات والی نماز الگ ہے تین رکعتیں تو وتر کی ہوگئیں اور باقی صلوۃ اللیل دوسری بات معلوم ہوئی کہ آپکے وتر ہمیشہ تین ہی ہوتے تھے۔ صلوۃ اللیل کی رکعات بدلتی رہتی تھیں کبھی چار کبھی چھ اور کبھی آٹھ۔

یہ روایت مفصل ہے۔ اس میں تفقہ سے کام لیتے ہوئے وتر اور صلوۃ اللیل کی الگ الگ حیثیت واضح کر دی گئی ہے۔ اس کے برعکس بعض راوی صلوۃ اللیل اور وتر دونوں پر مجازاً وتر کا اطلاق کردیتے ہیں، اور اجمال سے کام لیتے ہوئے دونوں نمازوں کی مجموعی تعداد کو وتر کے نام سے ذکر کردیتے ہیں۔ مثلاً اگر آنحضرتؐ نے آٹھ رکعات تہجد اور تین وتر پڑھے ہیں تو راوی یوں نقل کرتے ہیں اوتر باحدی عشرۃ رکعۃ اس قسم کی روایات مجمل ہیں اور پہلی مفصل ہیں۔ اگر ان میں بظاہر کوئی اختلاف نظر آئے تو مجمل روایات کو مفصل روایات کے تابع کرنا چاہیئے اور مفصل روایات کو اصل مدار استدلال بنانا چاہیئے۔

باقی رہیں وہ روایتیں جن میں ہے " الوتر رکعۃ " تو ان کا مل یہ ہے کہ شفع اور وتر میں مابہ الامتیاز ایک ہی رکعت ہے۔ اگر یہ ایک نہ ہو تو یہ نماز شفع ہوتی (دو رکعت ہوتی) اس لئے بعض نے اسی کو وتر قرار دیا کہ اصل وتر بنانے والی یہی ایک رکعت ہے اور پوری مجموعی رکعات تین بیان کردیں۔ چنانچہ اس باب کی فصل اول کی پہلی حدیث میں اس ایک رکعت کے بارے میں یہ لفظ ہیں " توتر لہ ما قد صلی " یعنی یہ ایک رکعت پہلی پڑھی ہوئی رکعتوں کے ساتھ مل کر انہیں وتر (طاق) بنا دے گی۔ اگر " الوتر رکعۃ " کا یہ مطلب ہوتا کہ وتر کی ایک ہی رکعت بغیر شفع کے ادا ہوتی ہے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کم از کم زندگی میں ایک مرتبہ تو بیان جواز کے لئے صرف ایک رکعت پر اکتفاء کرتے حالانکہ آپ نے کبھی ایسا نہیں کیا۔

صحابہؓ میں بھی جو حضرات ایک رکعت پڑھتے تھے ان کے شاگرد انہیں تعجب کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ امام مالکؒ نے بھی سعد بن ابی وقاص کا ایک رکعت وتر کا عمل نقل کرکے فرمایا ہے۔ لیس علی ھذا العمل عندنا و لکن ادنی الوتر ثلث [1]۔

---

[1] مؤطا امام مالک ص ۱۱۰

عن عائشہ قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی من اللیل ثلث عشرۃ رکعۃ یوتر من ذلک بخمس لایجلس فی شیء إلا فی آخرھا ص۱۱۱

اس حدیث کا ظاہری مطلب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم رات کو تیرہ رکعتیں پڑھا کرتے تھے اور ان تیرہ میں سے پانچ رکعتیں اس انداز سے پڑھتے تھے کہ صرف پانچویں رکعت کے بعد قعدہ کرتے تھے دوسری اور چوتھی کے بعد نہیں بیٹھتے تھے۔ شافعیہ کے نزدیک اسطرح کرنا جائز ہے۔ ان کے نزدیک دو سے زیادہ رکعات صرف ایک تشہد کے ساتھ جائز ہیں۔ مثلاً دس رکعتیں پڑھے اور تشہد صرف دسویں رکعت کے بعد ہی کرے دوسری چوتھی چھٹی اور آٹھویں رکعت میں تشہد نہ پڑھے شافعیہ کے نزدیک اس طرح کرنا جائز ہے حنفیہ اور جمہور کے نزدیک اس طرح جائز نہیں ہر دو رکعت کے بعد قعدہ کر کے تشہد پڑھنا چاہیئے۔ بہت سی احادیث سے بھی یہی بات ثابت ہے مثلاً "باب صفۃ الصلوۃ" فصل ثالث ص ۷۷ پر فضل بن عباس کی مرفوع حدیث گذر چکی ہے۔ الصلوۃ مثنی مثنی تشہد فی کل رکعتین الخ زیر بحث حدیث کا ظاہر اس قسم کی حدیثوں کے بظاہر خلاف معلوم ہوتا ہے اس لئے اس میں مناسب توجیہ کی ضرورت ہے۔ اس حدیث کی مختلف توجیہات کی گئی ہیں مثلاً۔

(۱) "لایجلس فی شیء منہن إلا فی آخرہن" میں جلسۂ تشہد کی نفی کرنا مقصود نہیں بلکہ جلسۂ استراحت کی نفی مقصود ہے۔ مطلب یہ ہے کہ آخری پانچ رکعتوں کے درمیان میں استراحت کے لئے نہیں بیٹھتے تھے بلکہ پانچوں رکعتیں پوری کر کے ہی آرام فرماتے تھے۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم صلوۃ اللیل مختلف طریقوں سے پڑھا کرتے تھے۔ ایک طریقہ یہ بھی تھا کہ چار رکعتیں لمبی لمبی پڑھ کے کچھ دیر استراحت فرمالیتے پھر چار رکعات لمبی پڑھ کے استراحت کیلئے بیٹھ جاتے یا کچھ دیر کیلئے سو جاتے پھر تین وتر پڑھتے اور وتروں کے متصل بعد ہی دو نفل بیٹھ کر پڑھتے تھے۔ وتر اور یہ دو رکعت ملا کے آخری پانچ رکعتیں ہو گئیں۔ ان پانچ رکعات کے درمیان میں آپ استراحت نہیں فرماتے تھے بلکہ وتروں کا سلام پھیرتے ہی دو رکعتیں پڑھ لیتے تھے یہ دو رکعتیں پڑھ کر ہی استراحت فرماتے تھے۔ خلاصہ یہ کہ آخری پانچ رکعتوں کے درمیان جس جلوس کی نفی کی جا رہی ہے اس سے جلوس للتشہد مراد نہیں بلکہ جلوس للاستراحۃ مراد ہے۔

(۲) ان لفظوں میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جس جلوس کی نفی کی گئی ہے اس سے مراد جلوس تشہد نہیں بلکہ وہ جلوس مراد ہے جو قیام کے مقابلہ میں ہوتا ہے۔ اور "آخرہن" سے مراد وہ دو رکعتیں ہیں جو وتر کے بعد پڑھی جاتی ہیں۔ مطلب یہ ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان پانچ رکعات میں سے آخری دو ہی میں بیٹھتے تھے یعنی یہی دو بیٹھ کر اداء فرماتے تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تہجد کی رکعات کبھی بیٹھ کر پڑھتے تھے اور کبھی کھڑے ہو کر لیکن وتر ہمیشہ کھڑے ہو کر ہی اداء فرماتے تھے بغیر عذر کے وتر بیٹھ کر نہیں پڑھتے تھے وتروں کے بعد دو رکعت بیٹھ کر اداء فرماتے تھے۔ ——— حاصل یہ ہوا کہ پہلی آٹھ رکعات کے بارہ میں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا

کوئی مستقل معمول نہیں تھا انہیں کبھی کھڑے ہوکر قرأت فرمالیتے کبھی بیٹھ کر۔ البتہ آخر کی پانچ رکعات میں آپ کا معمول یہ تھا کہ ان پانچ میں سے آخری دو رکعتوں میں تو جالساً قرأت فرماتے تھے اس کے علاوہ ان پانچ کے دوران بیٹھ کر قرأت نہیں فرماتے تھے بلکہ کھڑے ہوکر فرماتے۔ خلاصہ یہ کہ یہاں جلوس سے مراد جلوس للقرأت ہے جو قیام کا مقابل ہے۔

عن سعد بن هشام قال انطلقت إلى عائشة فقلت يا أم المؤمنين الخ ص۱۱۱

حدیث کا حاصل یہ ہے کہ سعد بن ہشام نے حضرت عائشہؓ سے سوال کیا ہے آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے وتروں کے بارہ میں، تو حضرت نے بتایا کہ ہم آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے لئے مسواک اور وضوء کا پانی تیار رکھتے تھے جب حق تعالیٰ کی مرضی ہوتی آپ نیند سے اٹھتے اور مسواک کرکے وضوء فرماتے پھر نو رکعتیں پڑھتے ان نو رکعتوں کے بارہ میں حضرت عائشہؓ نے یہ بھی فرمایا لايجلس فيها إلا في الثامنة یعنی ان میں سے صرف آٹھویں رکعت میں جلسہ فرماتے اور ذکر و دعاء (جن میں تشہد بھی شامل ہے) میں مشغول رہ کر بغیر سلام پھیرنے کے نویں رکعت کے لئے کھڑے ہوجاتے۔ نویں رکعت پوری کرکے سلام پھیرتے۔

اس حدیث کے جملہ "لايجلس فيها إلا في الثامنة" سے یہ شبہ پڑتا ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم صرف آٹھویں رکعت میں تشہد کے لئے بیٹھتے تھے اس سے پہلے دوسری، چوتھی اور چھٹی رکعت کے بعد قعدہ نہیں فرماتے تھے۔ اس پر وہی اشکال ہے جو گذشتہ حدیث پر تھا کہ یہ ان دلائل کے خلاف ہے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر رکعت کے بعد تشہد ہونا چاہیئے۔ اس لئے اس حدیث کا صحیح محمل تلاش کرنے کی ضرورت ہے۔

امام طحاویؒ نے اس حدیث کی توجیہ کی طرف اشارہ کیا ہے جسے حافظ عینی نے عمدۃ القاری میں تفصیل سے بیان فرمایا ہے۔ اس توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ یہاں سعد بن ہشام نے سوال صرف وتروں کے بارہ میں کیا تھا اس لئے جواب میں بھی اصل تفصیل وتروں ہی کی بیان کرنی مقصود ہے اور ان نو رکعات میں سے وتر آخری تین رکعتیں ہیں۔ یعنی ساتویں، آٹھویں اور نویں رکعت۔ اس سے پہلے چھ رکعتیں تہجد کی ہیں۔ حضرت عائشہؓ اصل تو وتروں کی تفصیلات بیان کرنا چاہتی ہیں لیکن آپ نے بطور تمہید کے چند دوسرے امور کا بھی اجمالاً ذکر کردیا مثلاً آپ کی مسواک اور وضوء کا تذکرہ کیا لیکن مسواک اور وضوء کی تفصیلات نہیں بتائیں کیونکہ ان کا ذکر یہاں مقصود نہیں پھر آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی تہجد کا ذکر فرمایا لیکن اجمالاً، تفصیلات نہیں بتائیں کہ آپ تہجد کی یہ رکعات کس طرح پڑھتے تھے۔ کتنی رکعتوں کے بعد سلام پھیرتے تھے، کونسی رکعت پر قعدہ کرتے تھے، کیونکہ تہجد کا ذکر بھی یہاں بالتبع آیا ہے اس کے بعد سائل کے سوال کے اصل جواب کی طرف متوجہ ہوئیں اور آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے وتروں کا تذکرہ کیا۔ وتروں کا ذکر چونکہ اصل مقصود تھا اس لئے ان کی تفصیل بیان فرمادی کہ آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کون سی رکعت پر قعدہ فرماتے تھے اور کون سی رکعت کے بعد سلام پھیرتے تھے۔ تفصیل یہ بتائی کہ آپ وتر کی ان تین رکعتوں کے دوران ایک

قعدہ تو دوسری رکعت پر فرماتے تھے جو کل نماز کی آٹھویں رکعت بنتی ہے لیکن اس قعدہ کے بعد سلام نہیں پھیرتے تھے بلکہ سلام کل نماز کی نویں رکعت اور وتروں کی تیسری رکعت کے بعد پھیرتے تھے۔ حضرت عائشہ رضؓ کے اصل جواب کا حاصل یہ ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وتر کی تین رکعتیں دو تشہد اور ایک سلام کے ساتھ اداء فرماتے تھے اب یہ حدیث حنفیہ کے عین مطابق ہوگی۔ اس توجیہ پر زیادہ سے زیادہ یہ کہنا پڑے گا کہ اس میں تہجد کی چھ رکعات کی تفصیل نہیں بتائی گئی اس کی وجہ ظاہر ہے کہ تہجد کا ذکر بالتبع ہے۔

ہماری اس تقریر کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ سنن نسائی جلد اول ص ۲۴۸ پر سعد بن ہشام کی یہی روایت مذکور ہے جو یہاں بحوالہ مسلم مذکور ہے۔ سند بھی تقریباً ایک ہی ہے اس میں لفظ یہ ہیں عن سعد بن هشام ان عائشة حدثته أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان لا يسلم في ركعتي الوتر اس روایت سے مسلم کی زیر بحث روایت کی توضیح ہو جاتی ہے کہ حضرت عائشہ رضؓ اصل یہ بتانا چاہتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تین وتر فصل بالسلام کے بغیر ہوتے تھے۔

عن نافع قال كنت مع ابن عمر بمكة والسماء مغيمة فخشي الصبح الخ ص۱۱۳

نقض وتر کا حکم

نافع کہتے ہیں کہ میں مکہ مکرمہ میں حضرت عبداللہ بن عمر کے ساتھ تھا رات کو بادل چھائے ہوئے تھے اس لئے اس خیال سے کہ کہیں ایسا نہ ہو صبح صادق ہو جائے اور میں وتر نہ پڑھ سکوں آپ نے وتر پڑھ لئے۔ اس کے بعد بادل چھٹ گئے اور پتہ چلا کہ ابھی کافی رات پڑی ہے اس لئے خیال ہوا مزید نفل پڑھنے کا۔ آپ نے نفل شروع کرنے سے پہلے ایک رکعت پڑھی پہلے جو وتر پڑھے تھے انہیں شفع بنانے کے لئے۔ اس کے بعد نفل پڑھتے رہے۔ جب صبح صادق میں تھوڑا وقت رہ گیا تو آپ نے دوبارہ وتر پڑھ لئے۔

اگر کوئی شخص رات کو وتر پڑھ کر سو جائے اس خدشہ کی وجہ سے کہ پتہ نہیں صبح صادق سے پہلے جاگ آئے گی یا نہیں ؛ لیکن آخر شب میں اس کو اٹھنے کی توفیق ہوگئی اور نفل پڑھنے کا ارادہ ہوا تو یہ شخص کیا کرے ؟ اس میں بعض سلف کا مذہب یہ ہوا ہے کہ یہ شخص پہلے نقض الوتر کرے۔ نقض الوتر کی صورت یہ ہے کہ نفل شروع کرنے سے پہلے ایک رکعت اس نیت سے پڑھ لے کہ یہ اول شب میں پڑھے ہوئے وتروں کے ساتھ مل جائے تاکہ ان کی وتریت ختم ہو جائے اور وہ شفع بن جائیں۔ اور اس کے بعد جتنے چاہے نوافل پڑھتا رہے۔ آخر میں وتر دوبارہ پڑھے۔ نقض الوتر کے قائلین میں ایک اہم شخصیت عبداللہ بن عمر بھی ہیں جیسا کہ زیر بحث روایت سے معلوم ہوتا ہے۔

لیکن جمہور صحابہؓ و تابعین اور اکثر ائمہ نقض الوتر کے قائل نہیں ہیں۔ ان کے نزدیک اگر کسی شخص کا صلوۃ اللیل پڑھنے کا ارادہ ہو اور وہ وتر پہلے پڑھ چکا ہو تو ان وتروں کو ختم کئے بغیر ہی صلوۃ اللیل پڑھ لے۔

جو حضرات نقض الوتر کے قائل ہیں وہ استدلال کرتے ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے

اجعلوا آخر صلوتکم باللیل وترًا۔ اس میں حکم دیا گیا ہے کہ رات کی آخری نماز وتر بنائے جائیں اگر نقض الوتر کے بغیر صلوۃ اللیل پڑھی جائے تو وتر رات کی آخری نماز نہ ہوں گے۔ اس لئے ایسے شخص کو چاہیئے پہلے پڑھے ہوئے وتروں کی وتریت ختم کرکے صلوۃ اللیل پڑھے پھر آخر میں دوبارہ وتر پڑھ لے۔

جمہور کے نزدیک اس حدیث میں امر وجوب کے لئے نہیں بلکہ استحباب کے لئے ہے یعنی وتر کو آخر میں پڑھنا مستحب ہے واجب نہیں۔ اور اس امر کے لئے صارف عن الوجوب وہ احادیث ہیں جن سے آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کا وتروں کے بعد دو رکعت پڑھنا ثابت ہو رہا ہے اسی طرح ترمذی شریف میں حضرت طلق بن علیؓ کی حدیث ہے سمعت رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ یقول "لا وتران فی لیلۃ" اور نقض وتر اس حدیث کے منافی ہے کیونکہ اس صورت میں ایک ہی رات میں وتر دو مرتبہ بلکہ تین مرتبہ بن جاتے ہیں ایک تو وہ جو رات کو سوتے وقت پڑھے ہیں دوسرے وہ ایک رکعت جو ان وتروں کو شفع بنانے کے لئے پڑھی ہے یہ دوسری مرتبہ وتر ہو گئے۔ اس لئے کہ اگرچہ اُس نے یہ رکعت سابقہ وتروں کے ساتھ ملانے کی نیّت سے پڑھی ہے لیکن دونوں میں بہت بڑی خلیج حائل ہے رات کو اس نے نیند بھی کی ہے دوسرے احداث بھی اس دوران پیش آئے ہوں گے دونوں نمازوں میں زمانہ کے اعتبار سے بھی بہت زیادہ فاصلہ ہے اتنے زیادہ فاصلوں کے باوجود محض نیت سے ان دونوں میں اتصال وارتباط کیسے ہو سکتا ہے۔ یہ ایک رکعت سابقہ وتروں کے ساتھ تو مل نہیں سکتی لہٰذا اسے الگ وتر شمار کیا جائے گا۔ پھر رات کے آخری حصّہ میں دوبارہ وتر پڑھے گا یہ تیسری مرتبہ وتر ہوں گے اور یہ اس حدیث کے منافی ہے۔

باب القنوت

قنوت کے کئی معنی آتے ہیں (۱) طول القیام (۲) طول القیام فی الصلوۃ (۳) سکوت (۴) طاعت۔ (۵) تواضع (۶) دُعاء وغیرہا من المعانی۔ یہاں قنوت کا آخری معنی مراد ہے۔

نماز میں قنوت کی تین قسمیں ہیں (۱) قنوت نازلہ۔ (۲) قنوت فی الفجر دائماً (۳) قنوت فی الوتر۔ یہاں پر تینوں کے متعلق ضروری ضروری امور پر مختصراً گفتگو کی جائے گی۔

قنوتِ نازلہ

قنوتِ نازلہ وہ دُعاء ہے جو مسلمانوں پر شدائد آنے کی صورت میں نماز میں پڑھی جائے۔

قنوتِ نازلہ میں دو مسئلے یہاں قابلِ ذکر ہیں۔ (۱) قنوتِ نازلہ کی مشروعیت۔ (۲) قنوتِ نازلہ کا محل

یعنی کون کون سی نمازوں میں قنوتِ نازلہ مشروع ہے۔

مسئلہ اولیٰ جس وقت مسلمانوں پر شدائد و مصائب نازل ہو رہے ہوں یا کافروں کے ساتھ مسلمانوں کی لڑائی ہو رہی ہو تو ائمہ ثلثہ کے نزدیک ایسے موقعہ پر نماز میں قنوتِ نازلہ پڑھنا مشروع ہے۔ حنفیہ کا بھی یہی مذہب مشہور ہے۔ لیکن امام طحاوی کی ایک عبارت سے اس کی عدم مشروعیت کا شبہ پڑتا ہے۔ امام طحاوی نے شرح معانی الآثار میں اس مسئلہ پر تفصیلی گفتگو کرنے کے بعد فرمایا ہے۔ فثبت بما ذکرنا انہ لاینبغی القنوت فی الفجر فی حال حرب ولاغیرہ قیاساً ونظراً علی ما ذکرنا من ذلک وھذا قول ابی حنیفۃ وابی یوسف ومحمد رحمہم اللہ[۱] اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حنفیہ کے ائمہ ثلثہ حالتِ حرب میں بھی قنوت کے قائل نہیں ہیں، جبکہ فقہ حنفی کی دوسری کتابوں کا بیان اس کے خلاف ہے بلکہ شرح منیہ میں خود امام طحاوی سے نقل کیا گیا ہے۔ إنما لایقنت عندنا فی صلوۃ الفجر من غیر بلیۃ فإن وقعت بلیۃ أو فتنۃ فلا بأس بہ فعلہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

حکیم الأمت حضرت تھانوی قدس سرہ نے دونوں روایتوں میں تطبیق اس طرح سے دی ہے کہ حنفیہ کے نزدیک مطلق حرب کی صورت میں تو قنوتِ نازلہ مشروع نہیں ہے صرف اس وقت مشروع ہے جبکہ مسلمان کسی بہت بڑی مصیبت کا شکار ہوں[۲]۔ خلاصہ یہ کہ مسلمانوں پر سخت شدائد نازل ہونے کی صورت میں قنوت بالاتفاق مشروع ہے۔

المسئلۃ الثانیۃ قنوتِ نازلہ صرف فجر کی نماز میں مشروع ہے یا دوسری نمازوں میں بھی؟ امام احمدؒ کے نزدیک قنوتِ نازلہ صرف فجر کی نماز میں مشروع ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک پانچوں نمازوں میں مشروع ہے بعض کے نزدیک صرف جہری نمازوں میں مشروع ہے[۳]۔

فقہاء احناف کے اس مسئلہ میں تینوں قول ملتے ہیں۔ صرف فجر میں مشروعیت کا، جہری نمازوں میں مشروعیت کا اور تمام نمازوں میں مشروعیت کا۔ علامہ شامی وغیرہ کا میلان پہلے قول کی ترجیح کی طرف معلوم ہوتا ہے[۴]۔

---

[۱] کذا فی اعلاء السنن ص ۹۵ ج ۶

[۲] ووفق شیخنا بین روایۃ الطحاوی عن أئمتنا أولا وبین ما حکی عنہ شارح المنیۃ ثانیا بأن القنوت فی الفجر لایشرع لمطلق الحرب عندنا وانما یشرع لبلیۃ شدیدۃ تبلغ بہا القلوب الحناجر واللہ اعلم ولولا ذلک للزم الصحابۃ القائلین بالقنوت للنازلۃ أن یقنتوا أبداً ولا یترکوہ یوماً لعدم خلو المسلمین عن نازلۃ ما غالباً الخ (اعلاء السنن ص ۹۶ ج ۶)

[۳] دیکھئے معارف السنن ص ۱۸، ۱۹ ج ۴۔

[۴] دیکھئے رد المحتار ص ۴۹۶ ج ۱ و اعلاء السنن ص ۹۶، ۹۷ ج ۶۔

جو حضرات تمام نمازوں میں قنوتِ نازلہ کی مشروعیت کے قائل ہیں۔ وہ ابن عباسؓ کی اس روایت سے استدلال کرتے ہیں جو صاحب مشکوٰۃ نے اس باب کی فصل ثانی میں بحوالہ ابوداؤد ذکر کی ہے۔ قنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شہرا متتابعًا فی الظہر والعصر والمغرب والعشاء وصلوٰۃ الصبح الخ اور جو حضرات صرف جہری نمازوں میں اس کی مشروعیت کے قائل ہیں وہ استدلال کرتے ہیں حضرت ابوہریرۃؓ کی حدیث سے جس کی تخریج امام مسلم نے کی ہے۔ حضرت ابوہریرۃؓ نے فرمایا لأقربن بکم صلاۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فکان ابوہریرۃؓ یقنت فی الظہر والعشاء الآخرۃ وصلاۃ الصبح ویدعو للمؤمنین ویلعن الکفار[1]

حنفیہ وحنابلہ کا اس بارہ میں موقف یہ ہے کہ پہلے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سب نمازوں میں قنوتِ نازلہ پڑھ لیا کرتے تھے لیکن بعد میں یہ مشروعیت منسوخ ہوگئی صرف قنوتِ نازلہ فی الفجر کی مشروعیت باقی رہ گئی۔ اس کی دلیل حضرت انسؓ کی حدیث ہے جس کی تخریج دارقطنی اور بیہقی وغیرہ نے کی ہے۔ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قنت شہرا یدعو علی قاتلی اصحابہ ببیر معونۃ ثم ترک فاما فی الصبح فلم یزل یقنت حتی فارق الدنیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسری نمازوں میں قنوتِ نازلہ ترک کر دی تھی لیکن فجر میں قنوتِ نازلہ پڑھتے رہے جب بھی کوئی حادثہ پیش آتا۔

قنوت فی الفجر

فجر کی نماز میں دائما دعاء قنوت پڑھنا مستحب ہے یا نہیں ہے؟ اس میں ائمہ کا اختلاف ہوا ہے امام مالک کے نزدیک قنوتِ نازلہ کے علاوہ بھی فجر کی نماز میں دعاء قنوت پڑھنا مستحب ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک سُنّت ہے۔

امام ابوحنیفہ، صاحبین، امام احمد اور سلف کی ایک بہت بڑی جماعت کا یہ مذہب ہے کہ فجر کی نماز میں دُعاء قنوت نہ سُنّت ہے نہ مستحب[2]۔

حنفیہ وحنابلہ کی ایک دلیل ابومالک اشجعی کی روایت ہے جسے صاحب مشکوٰۃ نے بحوالہ ترمذی، نسائی ابن ماجہ نقل کیا ہے۔ ابومالک اشجعی کہتے ہیں کہ میں نے اپنے والد سے عرض کیا کہ آپ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ اور علیؓ کے پیچھے نمازیں پڑھتے رہے ہیں تو کیا یہ حضرات فرض نمازوں میں، قنوت پڑھا کرتے تھے۔ تو انہوں نے فرمایا کہ ای بنی محدث (اے بیٹے یہ بعد کی ایجاد کردہ چیز ہے) اس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء راشدین کا کسی بھی فرض نمازمیں دُعائے قنوت پڑھنے کا معمول نہ تھا۔ اور بھی بہت سی روایات ہیں۔ جن سے پتہ چلتا ہے کہ صحابہؓ کرام میں عام حالات کے اندر قنوت فی الفجر کا رواج نہیں تھا چنانچہ ابن ابی شیبہ

---

[1] صحیح مسلم ص ۲۳۷ ج ۱۔ [2] اعلاء السنن ص ۹۸ ج ۶۔
[3] معارف السنن ص ۱۷، ۱۸ ج ۴۔

نے ابراہیم نخعی کا قول نقل کیا ہے کان عبداللہ لایقنت فی الفجر و أول من قنت فیھا علی وکانوا یرون أنہ إنما فعل ذلک لأنہ کان محاربا[1] اس سے معلوم ہوا کہ کم از کم کوفہ میں سب سے پہلے فجر میں دُعاء قنوت حضرت علیؓ نے پڑھی ہے اور حضرت علی کی بھی یہ قنوت قنوتِ نازلہ تھی۔ جن روایات میں آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے فجر کی نماز میں قنوت پڑھنے کا ذکر ہے وہ قنوتِ نازلہ پر محمول ہیں جیسا کہ اس باب کی فصل اوّل کی دونوں متفق علیہ روایات میں تصریح ہے۔

قنوت فی الوتر

وتروں میں دعائے قنوت کے متعلق تین مسئلے قابلِ ذکر ہیں۔

مسئلہ اولیٰ فی الجملہ قنوت فی الوتر کے سب علماء ہی قائل ہیں۔ اختلاف اس میں ہوا ہے کہ قنوت فی الوتر سارا سال مسنون ہے یا سال کے کچھ حصے میں۔ اس میں امام ابوحنیفہ کا مذہب اور امام احمد کی روایتِ مشہورہ یہ ہے کہ وتروں میں سارا سال دعائے قنوت پڑھی جائے۔ امام شافعی کے اس مسئلہ میں کئی وجوہ ہیں ایک وجہ حنفیہ کے مطابق بھی ہے صحابہؓ میں سے حضرت عمرؓ، علیؓ، ابن مسعودؓ، ابن عمرؓ، ابن عباسؓ، ابوموسیٰ اشعری اور براء بن عازب کا بھی یہی مذہب نقل کیا گیا ہے (حکاہ ابن المنذر) تابعین میں سے عمر بن عبدالعزیز، حسن بصری، عبیدۃ سلیمانی اور حمید الطویل وغیرہ سے بھی یہی منقول ہے۔ امام مالک کے نزدیک قنوت فی الوتر صرف رمضان میں مسنون ہے۔ امام شافعی کی ایک وجہ اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ صرف رمضان کے نصفِ اخیر میں قنوت فی الوتر مسنون ہے۔ جمہور کا مسلک یہی ہے کہ دعائے قنوت سارا سال وتروں میں پڑھنی چاہیئے امام نووی نے اسے دلیل کے اعتبار سے قوی قرار دیا ہے[2]۔

مسئلہ ثانیہ وتروں میں دعائے قنوت رکوع سے پہلے پڑھنی چاہیئے یا بعد میں؟ امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے نزدیک دُعائے قنوت رکوع سے پہلے پڑھنی چاہیئے۔ بہت سے صحابہؓ و تابعین سے بھی یہی مذہب نقل کیا گیا ہے۔ امام شافعیؒ و امام احمدؒ کا مذہب یہ ہے کہ دعائے قنوت رکوع کے بعد پڑھنی چاہیئے۔ بعض صحابہؓ و تابعین سے بھی اسی طرح نقل کیا گیا ہے۔ حافظ نے کہا ہے کہ یہ اختلاف، اختلافِ مباح کے قبیل سے ہے[3]۔

اس باب کی فصلِ اوّل میں متفق علیہ روایت ہے کہ حضرت انسؓ سے پوچھا گیا کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم رکوع سے پہلے دعاء قنوت پڑھتے تھے یا بعد میں تو حضرت انسؓ نے فرمایا قبلہ انما قنت رسول اللہ صلی اللہ

---

[1] مصنف ابن ابی شیبہ ص ۱۲۷ ج ۱۴ (کتاب الأوائل)

[2] تفصیل دیکھئے معارف السنن ص ۲۴۱، ۲۴۲ ج ۴۔ [3] معارف السنن ص ۲۴۲، ۲۴۳ ج ۴۔

عَلَیْہِ وَسَلَّمَ بعد الرکوع شھرا أنه کان بعث أناسا یقال لھم القراء سبعون رجلا فاصیبوا فقنت رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ بعد الرکوع شھرا یدعو علیھم۔[1] اس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم قنوتِ نازلہ تو رکوع کے بعد پڑھتے تھے لیکن عام قنوت (قنوت فی الوتر) رکوع سے پہلے پڑھتے تھے یہ حدیث حنفیہ کے بالکل مطابق ہے۔

مسئلہ ثالثہ وتروں میں کونسی دعائے قنوت پڑھنی چاہیئے؟ اس سلسلہ میں مختلف دعائیں حدیثوں میں وارد ہوئی ہیں۔ مثلاً باب الوتر کی فصل ثالث میں حضرت حسنؓ کی حدیث گذرچکی ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے انہیں یہ دعاء سکھائی تھی۔ اللّٰھم اھدنی فیمن ھدیت الخ. احادیث میں آنیوالی ان دعاؤں میں سے جو دعاء بھی پڑھ لے صحیح ہے۔ لیکن حنفیہ کے نزدیک زیادہ راجح اللّٰھم انا نستعینک ونستغفرک الخ والی دعاء ہے۔

حنفیہ نے جس دعاء کو ترجیح دی ہے اس کی تخریج امام ابوداؤدؒ نے اپنے مراسیل میں کی ہے۔ روایت کے لفظ یہ ہیں۔ عن خالد بن ابی عمران قال: بینما رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ یدعو علی مضر اذ جاءہ جبرئیل علیہ السلام فأومأ الیہ أن اسکن فسکت فقال: یا محمد ان اللہ لم یبعثک سبابا ولا لعانا وإنما بعثک رحمۃ "لیس لک من الأمر شیٔ" الآیۃ ثم علمہ القنوت اللّٰھم إنا نستعینک ونستغفرک ونؤمن بک ونخضع لک ونخلع ونترک من یکفرک اللّٰھم ایاک نعبد ولک نصلی ونسجد والیک نسعی ونحفد ونرجو رحمتک ونخاف عذابک إن عذابک الجد بالکفار ملحق۔[2] اسی اثر کی تخریج لفظوں کے تھوڑے سے فرق کے ساتھ ابن سحنونؒ "المدونۃ الکبری" میں بھی کی گئی ہے۔ اسی جیسی دعاء قنوت پڑھنا حضرت عمرؓ اور علیؓ سے بھی ثابت ہے[3]۔ اسی طرح حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے بھی یہی دُعاء اپنے شاگردوں کو قنوت میں پڑھنے کے لئے سکھائی تھی (عن ابی عبدالرحمٰن قال علمنا ابن مسعود أن نقرأ فی القنوت اللّٰھم انا نستعینک[4] الخ

حافظ جلال الدین سیوطیؒ نے اس دعاء کے بارہ میں "الإتقان" میں نقل فرمایا ہے کہ درحقیقت قرآن کریم کی دو سورتیں تھیں "سورۃ الحفد" اور "سورۃ الخلع" بعد میں ان کی قرأت بطور قرآن منسوخ کر دی گئی[5] لہٰذا

---

[1] نصب الرأیہ ص ۱۳۶ ج ۲ [2] اعلاء السنن ص ۸۹ ج ۲.

[3] فأما أثر عمر فأخرجہ ابن ابی شیبۃ فی مصنفہ وابن الضریس فی فضائل القرآن ورواہ البیہقی فی سننہ وصححہ وأما أثر علی فرواہ سحنون فی المدونۃ (إعلاء السنن ص۹ ج ۶).

[4] مصنف ابن ابی شیبہ ص ۳۰۱ ج ۲. [5] الإتقان ص ۲۶ ج ۲.

اس دُعار کے بارہ میں یہ کہدینا کہ یہ بالکل غیر ثابت ہے غلط ہے. البتہ ابن الہمام اور صاحب البحر نے لکھا ہے کہ اگر یہ دُعار پڑھنے کے بعد وہ دعار بھی پڑھ لے جو حضرت حسنؓ کی حدیث میں آئی ہے (اللهم اهدنی فیمن هدیت الخ) تو یہ اولیٰ اور بہتر ہے[1]

فقہار احناف نے یہ بھی لکھا ہے کہ اگر کسی شخص کو دعار قنوت یاد نہ ہو تو وہ ربنا آتنا فی الدنیا حسنة الخ. یا صرف اللهم اغفرلی اللهم اغفرلی بھی پڑھ سکتا ہے.

باب قیام شہر رمضان

اس باب میں اس قیام اور نماز کے متعلق احادیث پیش کی جائیں گی جو رمضان المبارک کے ساتھ خاص ہے. قیام رمضان کو "تراویح" بھی کہہ دیتے ہیں. تراویح ترویحہ کی جمع ہے. ترویحہ مصدر ہے بمعنی استراحت چونکہ ہر چار رکعت کے بعد استراحت ہوتی ہے اس لئے اس نماز کو تراویح کہہ دیتے ہیں. قیام رمضان اور تراویح کے متعلق اہم امور فوائد کی شکل میں پیش کئے جاتے ہیں.

ف ا تراویح اور قیام رمضان عام صلوۃ اللیل اور تہجد سے الگ مستقل نماز ہے. یہ رائے صحیح نہیں ہے کہ تراویح اور تہجد ایک ہی نماز کے دو نام ہیں. دونوں کے الگ الگ نماز ہونے کے کافی قرائن موجود ہیں. چند ایک حسب ذیل ہیں.

(۱) آنحضرت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی احادیث اور فقہار و محدثین امت کی کلام میں اس نماز کی اضافت رمضان کی طرف کی گئی ہے. مثلاً سنن نسائی میں حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ کی مرفوع حدیث ہے کہ آنحضرت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے ارشاد فرمایا إن الله تعالى فرض صيام رمضان عليكم وسننت لكم قيامه[2] الخ. اسیطرح صحیح مسلم میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے. كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يرغب فى قيام رمضان من غير أن يأمرهم بعزيمة[3] الخ. اسی طرح فقہار و محدثین امت کی کلام میں اس نماز کی اضافت رمضان کی طرف اس کثرت سے ملتی ہے کہ شمار نہیں کیا جاسکتا اور اس نماز کی اس مہینہ کی طرف اضافت کرنے

---

[1] معارف السنن ص ۲۴۳ ج ۴. [2] سنن نسائی ص ۳۰۸ ج ۱ و مصنف ابن ابی شیبہ ص ۳۹۵ ج ۲.
[3] صحیح مسلم ص ۲۵۹ ج ۱.

کا مطلب یہ ہے کہ یہ نماز اس مہینہ کے ساتھ خاص ہے۔ جیسے صلوۃ اللیل میں صلوۃ کی اضافت ایک خاص زمان کیطرف کی گئی ہے یعنی لیل کی طرف اس کا مطلب سبھی یہی سمجھتے ہیں کہ صلوۃ اللیل ایسی نماز ہے جو رات ہی کو پڑھی جاتی ہے یہ نماز رات کے ساتھ خاص ہے۔ اگر دن کو کوئی شخص نفل پڑھتا رہے تو اس کو صلوۃ اللیل ہرگز نہیں کہہ سکتے۔ اسی طرح "قیام رمضان" کا مطلب ہوگا ایسا قیام اور ایسی نماز جو رمضان ہی میں پڑھی جاتی ہے۔ غیر رمضان میں پڑھی جانے والی نماز "قیام رمضان" میں شامل نہیں ہوگی۔ قیام رمضان میں صرف وہی نماز آئے گی جو رمضان کے ساتھ خاص ہو اور صلوۃ اللیل و تہجد رمضان کے ساتھ خاص نہیں اس لئے یہ قیام رمضان سے الگ نماز ہوگی۔

(۲) تہجد اور تراویح (قیام رمضان) میں فرق کا ایک قرینہ یہ بھی ہے کہ دونوں کا مستحب وقت الگ الگ ہے۔ تہجد اور وقت میں مستحب ہے اور تراویح کا وقت مستحب اور ہے۔ اختلاف وقت دلیل ہے اختلاف صلوتین کی تہجد کا اصل وقت نیند سے اٹھنے کے بعد ہے۔ تہجد کا اصل معنی بھی یہی ہے نیند سے بیدار ہونا اور تہجد اس نماز کو کہتے ہیں جو رات کو بیدار ہونے کے بعد پڑھی جائے[۱]۔ آنحضرت صَلَّى اللّٰہُ عَلَيْہِ وَسَلَّم کا اکثری معمول بھی نیند سے اٹھنے کے بعد صلوۃ اللیل پڑھنے کا تھا[۲]۔ البتہ نیند سے بیدار ہونے کے آپ کے اوقات مختلف ہوتے تھے۔ کبھی تھوڑی دیر

---

[۱] چنانچہ حافظ ابن جریر طبری آیت قرآنی ومن اللیل فتھجد بہ الخ کی تفسیر کرتے ہوئے فرماتے ہیں ومن اللیل فاسھر بعد نومۃ یا محمد بالقرآن نافلۃ لک خالصۃ دون امتک والتھجد التیقظ والسھر بعد نومۃ من اللیل وأما الھجود نفسہ فالنوم الخ (تفسیر طبری ص ۹۵ ج ۱۵۔) اس کے بعد اسی تفسیر کے مطابق آثار پیش فرمائے ہیں۔ حافظ ابن کثیرؒ اسی آیت کی تفسیر میں فرماتے ہیں فإن التھجد ماکان بعد نوم قالہ علقمۃ والأسود وابراھیم النخعی وغیر واحد وھو المعروف فی لغۃ العرب وکذلک ثبتت الأحادیث عن رسول اللہ صَلَّى اللّٰہُ عَلَيْہِ وَسَلَّم أنہ کان یتھجد بعد نومہ عن ابن عباس وعائشۃ وغیر واحد من الصحابۃ رضی اللہ عنھم کما ھو مبسوط فی موضعہ وللہ الحمد والمنۃ (تفسیر ابن کثیر ص ۵۴ ج ۳) علامہ ابن منظورؒ مادہ "ھ ج د" کی شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں وتھجد القوم استیقظوا للصلاۃ أو غیرھا وفی التنزیل العزیز ومن اللیل فتھجد بہ نافلۃ لک (لسان العرب ص ۴۳۱ ج ۳) تقریباً ایک صفحہ کے بعد فرماتے ہیں۔ وأما المتھجد فھو القائم إلی الصلاۃ من النوم مزید تفصیل دیکھئے روح المعانی ص ۱۳۸ ج ۱۵۔

[۲] کما فی حدیث سعد بن ہشام عن عائشۃؓ قالت کنا نعد لہ سواکہ وطھورہ فیبعثہ اللہ ماشاء أن یبعثہ من اللیل الخ وغیرھا من الروایات الکثیرۃ۔

آرام فرما کر رات کے شروع حصہ ہی سے صلوٰۃ اللیل شروع فرما دیتے تھے اور کبھی رات کے آخری حصہ میں بیدار ہوتے تھے اسکے برعکس تراویح شروع کرنیکا بہتر وقت اول اللیل ہی ہے۔ امت کا تعامل اسی طرح چلا آرہا ہے چنانچہ امام احمد بن حنبلؒ سے پوچھا گیا کیا آپ تراویح آخر شب میں پڑھتے ہیں فرمایا نہیں اور ساتھ ہی فرمایا "سنة المسلمين أحب إلي"[1] اس سے معلوم ہوا کہ امام احمد بن حنبل کے زمانہ تک تمام مسلمانوں کا معمول تراویح کے بارہ میں یہی رہا ہے کہ اسے سونے سے پہلے پڑھتے تھے۔

جب دونوں نمازوں کا وقتِ مستحب بھی الگ الگ ہے دونوں کے ایک ہونے پر کوئی مضبوط دلیل بھی موجود نہیں ہے تو دونوں کو الگ الگ نمازیں ہی شمار کرنا چاہیئے۔

(۳) صلوٰۃ اللیل اور تراویح میں فرق کا ایک قرینہ یہ بھی ہے کہ آنحضرت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم کے زمانہ میں صلوٰۃ اللیل باجماعت ادا کرنے کے لئے اہمیت کے ساتھ کبھی اجتماع نہیں ہوا نہ ہی آپ نے کبھی صلوٰۃ اللیل باجماعت ادا کرنے کی ترغیب دی۔ خلفاء راشدین اور بعد کے ادوار میں بھی صلوٰۃ اللیل باجماعت ادا کرنے کے لئے جمع ہونے کا رواج نہیں رہا۔ اس کے برعکس قیام رمضان میں آنحضرت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نے بھی جماعت کرائی ہے اور آپ نے دوسروں کو تراویح باجماعت پڑھتے ہوئے دیکھ کر اس کی تحسین وتصویب بھی فرمائی ہے[2]۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے تمام صحابہؓ کی موجودگی میں تراویح کی نماز باجماعت شروع کرائی اس وقت سے لے کر اب تک ہمیشہ مسلمانوں میں مساجد کے اندر باجماعت نمازِ تراویح اداء کرنے کا معمول چلا آرہا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ صلوٰۃ اللیل اور تہجد ایسی نماز ہے جو الگ الگ پڑھنی چاہیئے اور تراویح ایسی نماز ہے جس کے باجماعت اداء کرنے کا عہدِ رسالت میں اہتمام ہوا اور عہدِ فاروقی سے اس کا معمول چلا آرہا ہے۔ یہ چیز بھی ان دونوں نمازوں میں فرق کا قرینہ بن سکتی ہے۔

(۴) تہجد کی مشروعیت وحی متلو یعنی قرآن کریم سے ہوئی ہے کما فی قولہ تعالیٰ ومن الليل فتهجد به نافلة وکما تدل علیه بعض آیات سورة المزمل۔ لیکن تراویح کی مشروعیت وحی غیر متلو سے ہوئی ہے لقوله علیه السلام سننت لکم قیامه۔ اگر تراویح اور تہجد ایک ہی ہوتے تو تہجد والی آیات کے ضمن میں تراویح کی بھی مشروعیت ہو چکی ہوتی پھر آنحضرت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم فرض اللہ کے مقابلہ میں "سننت" کا لفظ ارشاد فرما کر تراویح کی نسبت اپنی طرف نہ فرماتے۔

(۵) اس باب کی فصل ثانی میں حضرت ابوذر غفاریؓ کی حدیث ہے بحوالہ ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ جس کا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نے رمضان المبارک کے آخری عشرہ کی تین متفرق راتوں میں صحابہؓ کے ساتھ تراویح باجماعت پڑھی ہے۔ ان میں سے تیسری رات میں آنحضرت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نے اس نماز کے

---

[1] مغنی ابن قدامہ ص ۱۷۰ ج ۲۔ [2] کما سیأتی انشاء اللہ تعالیٰ

لئے اپنے گھروالوں کو بھی جمع کیا اور اتنی دیر تک نماز پڑھائی کہ ہمیں خطرہ ہونے لگا کہ کہیں سحری کا وقت نہ نکل جائے یعنی پوری رات قیام رمضان میں مصروف رہے اور اس میں آپ کی ازواج مطہرات بھی شریک تھیں۔

اس کے برعکس مشکوٰۃ کے باب الوتر میں بحوالہ مسلم سعد بن ہشام کے ایک سوال کے جواب میں حضرت عائشہؓ کی طویل حدیث گذر چکی ہے۔ اس میں حضرت عائشہؓ نے یہ بھی فرمایا ہے ولا اعلم نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرأ القران کلہ فی لیلۃ ولا صلی لیلۃ إلی الصبح۔ کہ میں نہیں جانتی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی ایک رات میں پورا قرآن کریم پڑھا ہو یا آپ کسی رات صبح تک نماز پڑھتے رہے ہوں۔ حضرت عائشہؓ کی اس حدیث اور حضرت ابوذرؓ کی مذکورہ بالا حدیث میں بظاہر تعارض معلوم ہو رہا ہے۔ حدیث ابوذرؓ سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے پوری رات تراویح کی نماز پڑھی اور حضرت عائشہؓ وغیرہ بھی اس میں شریک تھیں۔ اور حضرت عائشہؓ اس حدیث میں اس کی نفی کر رہی ہیں۔ دونوں میں تطبیق کی صورت یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ جس نماز کے ساری رات پڑھنے کی نفی کر رہی ہیں وہ تہجد کی نماز ہے یعنی آپ نے ساری رات تہجد کی نماز کبھی نہیں پڑھی اور حضرت ابوذرؓ کی اس حدیث سے جس نماز کا صبح تک پڑھنا معلوم ہو رہا ہے وہ تراویح کی نماز ہے نفی اور نماز کی ہے اور اثبات دوسری نماز کا دونوں حدیثوں میں تطبیق اسی وقت ہو سکتی ہے جبکہ تہجد اور تراویح کو الگ الگ نماز قرار دیا جائے۔

(۶) فصل ثانی میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک سال رمضان کے آخری عشرہ میں تین راتیں تراویح کی جماعت کرائی ہے ایک رات تو صبح تک اس میں مصروف رہے۔ ایک رات ثلث اللیل تک فارغ ہوئے دوسری رات شطر اللیل تک ان دو راتوں میں تراویح سے فارغ ہو کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تہجد کی نماز الگ پڑھی یا نہیں؟ اس میں کوئی صریح روایت تو نہیں ملی لیکن شواہد سے پتہ چلتا ہے کہ آپ نے تراویح سے فارغ ہو کر باقی رات بھی نمازیں گذاری ہے اس لئے کہ صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا دخل العشر شد مئزرہ و أحیی لیلہ و ایقظ اھلہ۔ احیاء لیل کا متبادر مفہوم یہی ہے کہ آپ نے پوری رات نمازیں گذاری۔ اس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تراویح سے فارغ ہو کر آرام نہیں فرمایا بلکہ اس کے بعد بھی نمازیں مشغول ہو گئے۔ وہ نماز صلوۃ اللیل ہی ہو گی۔ اس سے معلوم ہوا کہ تراویح اور تہجد وغیرہ ایک ہی نماز نہیں بلکہ الگ الگ نمازیں ہیں۔ اس لئے تراویح کے علاوہ رمضان کی راتوں میں اگر وقت بچے تو تہجد بھی پڑھ لینا بہتر ہے۔

(۷) بعض روایات سے بعض صحابہؓ کا تراویح کے بعد نماز پڑھنا ثابت ہے چنانچہ سنن ابی داؤد میں روایت ہے۔ عن قیس بن طلق قال زارنا طلق بن علی فی یوم من رمضان و أمسی عندنا و افطر ثم قام بنا تلک اللیۃ وأوتر بنا ثم انحدر إلی مسجدہ فصلی باصحابہ حتی إذا بقی الوتر قدم فقال أوتر

باصحابك فانی سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول لا وتران فی لیلۃ۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ حضرت طلق بن علی رضی اللہ عنہ نے پہلے تو تراویح کی نماز اوّل وقت میں اداء کی اور وتر بھی ساتھ ہی پڑھ لئے اس کے بعد آخر وقت میں تہجد ادا کیا لیکن تہجد کے بعد آپ نے وتر نہیں پڑھے معلوم ہوا کہ حضرت طلق رضی اللہ عنہ بھی یہ سمجھتے تھے کہ تراویح اور تہجد الگ الگ نمازیں ہیں اس لئے تراویح کے بعد تہجد کی نماز الگ پڑھ لینی بہتر ہے۔

(۸) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم رمضان اور غیر رمضان میں تہجد کی کتنی رکعات پڑھتے تھے اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مختلف معمول تھے۔ لیکن زیادہ سے زیادہ تہجد کی جو رکعات آپ سے ثابت ہیں وہ بارہ ہیں[۲]۔ یعنی بارہ رکعت سے زیادہ آپ نے تہجد کبھی نہیں پڑھی۔ لیکن بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے رمضان المبارک میں اس سے زیادہ رکعتیں (بیس رکعات) پڑھی ہیں ظاہر ہے کہ یہ نماز تہجد کی تو ہو نہیں سکتی اس لئے کہ تہجد کی اتنی رکعات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی پڑھی نہیں لامحالہ وہ تہجد کے علاوہ کوئی اور نماز ہوگی۔ یعنی تراویح۔ معلوم ہوا تراویح تہجد سے الگ نماز ہے۔ جس حدیث سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بیس رکعات پڑھنا ثابت ہوتا ہے۔ وہ حسب ذیل ہے **عن ابن عباس ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی فی رمضان عشرین رکعۃ والوتر** (حضرت عبداللہ بن عباس فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم رمضان میں بیس رکعتیں اور وتر پڑھا کرتے تھے۔) اس حدیث کی تخریج ابن ابی شیبہ نے اپنے مصنف میں اور امام بیہقیؒ نے اپنی السنن الکبری میں کی ہے[۳]۔

اس حدیث کی سند کے سارے راوی ثقہ ہیں سوائے ابراہیم بن عثمان ابوشیبہ کے۔ ابراہیم بن عثمان کی اگرچہ بہت سے محدثین نے تضعیف کی ہے لیکن بعض محدثین نے ان کی توثیق بھی کی ہے مثلاً ابن عدی نے کہا ہے "لہ احادیث صالحۃ" وھو خیر من ابراھیم بن ابی حیۃ[۴]۔ ابن عدی نے ایک تو "لہ احادیث صالحۃ" کہہ کر ان کو توثیق کی۔ پھر انکو ابراہیم بن ابی حیۃ سے افضل قرار دیا ہے۔ ابراہیم بن ابی حیہ مختلف فیہ راوی ہیں۔ بعض نے ان پر جرح کی ہے اور بعض نے انکی توثیق کی ہے۔ مثلاً یحیی بن معین فرماتے ہیں شیخ ثقۃ کبیر[۵] ان سے افضل جو راوی ہوگا وہ درجہ حسن کا ضرور ہوگا۔

---

[۱] سنن ابی داؤد ص ۲۰۳ ج ۱ (باب نقض الوتر)

[۲] دیکھئے حضرت گنگوہی قدس سرہٗ کا فارسی رسالہ الحق الصریح فی اثبات التراویح مندرجہ مجموعہ تالیفات رشیدیہ۔

[۳] مصنف ابن ابی شیبہ ص ۳۹۴ ج ۲ و السنن الکبری للبیہقی ص ۴۹۶ ج ۲ ابن ابی شیبہ کی سند یہ ہے۔ حدثنا یزید بن ھارون قال انا ابراھیم بن عثمان عن الحکم عن مقسم عن ابن عباس الخ۔

[۴] تہذیب التہذیب ص ۱۴۵ ج ۱۔

[۵] لسان المیزان ص ۵۳ ج ۱۔

اسی طرح یزید بن ہارون ان کے بارہ میں فرماتے ہیں۔ ماقضی علی الناس رجل یعنی فی زمانہ أعدل فی قضاء منہ[1]۔ ابراہیم بن عثمان ابوشیبہ واسط کے قاضی تھے۔ یزید بن ہارون ان کے بارہ میں فرمارہے ہیں کہ ان کے زمانہ میں ان سے زیادہ عادل قاضی کوئی نہیں تھا۔ یزید بن ہارون کی یہ شہادت بہت اہمیت رکھتی ہے اس لئے کہ جس وقت ابوشیبہ قاضی تھے یزید بن ہارون ان کے محرر اور منشی تھے[2] اس لئے ان کو ان کے حالات قریب سے دیکھنے کا موقعہ ملا۔ ان کے قریبی محدث ان کو عادل ترین قاضی کہہ رہے ہیں۔ جو شخص عام قضاء میں بے انصافی نہیں کرسکتا اس سے یہ توقع کیسے رکھی جاسکتی ہے کہ وہ حدیث نبوی میں جھوٹ بولے گا۔ اس لئے ان کے حفظ میں کسی کو اشکال ہو تو ہو ان کی عدالت میں جرح کی گنجائش نہیں۔

حافظ ابن حجر نے تہذیب التہذیب اور حافظ ذہبی نے میزان الاعتدال میں ان کی تضعیف کے جو اقوال نقل کئے ہیں ان میں بھی یہ تصریح نہیں ہے کہ یہ حضرات قدح فی العدالت کی وجہ سے ان کی تضعیف کررہے ہیں۔ بلکہ یزید بن ہارون کے قول کے پیش نظر غالب یہی ہے کہ انہوں نے حفظ وغیرہ کی کمی کی وجہ سے ان کی تضعیف کی ہوگی صرف شعبہ ہیں جنہوں نے صراحۃً ان کی تکذیب کی ہے لیکن جس واقعہ کی وجہ سے تکذیب کی ہے اس میں خود توجیہ ممکن ہے۔

اس ساری بحث کا حاصل یہ ہے کہ یہ راوی مختلف فیہ ہیں ان پر جرح بھی کی گئی ہے اور ان کی توثیق بھی کی گئی ہے ان کی روایت کا ضعف اس درجہ کا نہیں کہ اس کو بالکل ہی نظر انداز کردیا جائے بلکہ ان کی روایت حسن کے قریب قریب ضرور ہے پھر جو بات ہم اس سے ثابت کرنا چاہتے ہیں وہ دوسرے شواہد سے بھی ثابت ہے اس لئے اس روایت کو بطور قرینہ اور مؤید کے پیش کرنے میں کوئی اشکال نہیں ہونا چاہیئے۔

(۸) تمام فقہی مکاتب فکر کے محدثین وفقہاء کا یہی طرز عمل چلا آرہا ہے کہ وہ صلاۃ اللیل اور تہجد وغیرہ پر الگ ابواب یا فصول قائم کرتے ہیں اور قیام رمضان وتراویح پر الگ، حتی کہ بہت سے محدثین نے تو قیام رمضان کا ذکر کتاب الصوم میں کیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ ان تمام محدثین وفقہاء کا نظریہ یہی چلا آرہا ہے کہ تراویح اور تہجد دو الگ الگ نمازیں ہیں تبھی تو ان کا تذکرہ بھی الگ الگ کرنے کا معمول چلا آرہا ہے[3]۔

ف۲ تراویح اور تہجد چونکہ دو الگ الگ نمازیں ہیں اس لئے رمضان کی راتوں میں بہتر یہی ہے کہ سونے سے پہلے تراویح پڑھنے کے باوجود جب سحری کے وقت اٹھے تو تہجد کی جتنی رکعات ہوسکیں پڑھ لے۔

---

[1] تہذیب التہذیب ص ۱۴۵ ج ۱۔ [2] تہذیب التہذیب ص ۱۴۵ ج ۱۔

[3] تراویح اور تہجد کے الگ الگ ہونے کے قرائن کی تفصیل فتاوی رشیدیہ میں بھی دیکھی جاسکتی ہے۔ یہاں بھی بیشتر قرائن وہیں سے لئے گئے ہیں۔

امام بخاریؒ نے قیام رمضان کے باب میں تراویح کے متعلق حدیثیں پیش کرنیکے بعد حضرت عائشہؓ کی حدیث آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی تہجد کی رکعات کے متعلق پیش فرمائی ہے اس میں بھی غالباً امام بخاری اسی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ رمضان میں تراویح پڑھنے کے باوجود تہجد بھی پڑھ لینی چاہیئے اس لئے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم رمضان اور غیر رمضان میں تہجد پڑھا کرتے تھے رمضان میں تہجد کا ناغہ نہیں فرمایا کرتے تھے۔

لیکن اگر کوئی شخص تہجد اس وجہ سے نہ پڑھ سکے کہ تراویح ہی اتنی لمبی پڑھے کہ سحری کا وقت ختم ہونے کے قریب آجائے تو اسمیں بھی کوئی حرج کی بات نہیں بلکہ حق تعالیٰ سے توقع رکھنی چاہیئے کہ شاید وہ اس میں تہجد کا بھی ثواب عنایت فرما دیں۔ چنانچہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے بھی ایک مرتبہ تراویح کی نماز اتنی دیر تک پڑھائی ہے کہ سحری فوت ہونے کا خطرہ ہوگیا تھا۔ جیسا کہ فصل ثانی کی پہلی روایت میں ہے۔ اس میں آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے ترک تہجد پر تعجب کی کوئی وجہ نہیں اس لئے کہ آپ نے یہ وقت دوسری نماز ہی میں گذارا ہے۔

ایسے ہی اگر کوئی شخص اوّل شب میں تراویح نہ پڑھ سکے سحری کو قت پڑھے تو تراویح کے ضمن میں تہجد کی بھی نیت کی جاسکتی ہے۔ غرضیکہ یہ دو الگ الگ نمازیں ہیں لیکن ان میں تداخل بھی ہوسکتا ہے اور یہ بات تہجد و تراویح کیساتھ ہی خاص نہیں دوسری غیر واجب نمازوں میں بھی بعض اوقات ایسا ہوجاتا ہے۔ مثلاً تحیۃ الوضوء اور تحیۃ المسجد الگ الگ نمازیں ہیں لیکن ایک نماز دوسری کے قائمقام ہوسکتی ہے۔ صلوۃ ضحی اور صلوۃ کسوف الگ نمازیں ہیں لیکن چاشت کے وقت اگر صلوۃ کسوف پڑھ لے تو وہ صلاۃ ضحیٰ کے قائم مقام ہوسکتی ہے[1] لیکن فی نفسہ یہ ساری نمازیں الگ الگ ہیں۔

ف ۳ تراویح کا حکم

حنفیہ کے نزدیک تراویح کی نماز سنت مؤکدہ ہے۔ حنابلہ کا بھی یہی مذہب ہے (کذافی المغنی لابن قدامہ ص ۱۶۶ ج ۲) تراویح کے سُنّتِ مؤکدہ ہونے کے بہت سے دلائل ہیں۔ چند ایک حسب ذیل ہیں۔

(۱) اس باب کی پہلی حدیث جس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت زید بن ثابتؓ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے رمضان کی چند راتوں میں یہ نماز لوگوں کو باجماعت پڑھائی اعتکاف کے حجرہ کے اندر سے۔ اس کے بعد ایک رات آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی قرأت کی آواز نہ آئی تو صحابہؓ نے سمجھا کہ شاید آپ کی آنکھ لگ گئی ہے اس لے صحابہؓ کھنکارنے لگے تاکہ آپ کو یہ معلوم ہوجائے کہ ہم موجود ہیں صبح کے وقت آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے فرمایا کہ رات کو تمہارا یہی طرز عمل رہا یہاں تک کہ مجھے خدشہ ہوگیا کہ کہیں یہ نماز بھی تم پر فرض نہ کردی جائے اور اگر تم پر فرض کردی جاتی تو تم اچھی طرح نباہ نہ کرسکتے۔

---

[1] مزید دیکھئے فتاوٰی رشیدیہ ص ۲۷۶۔

اس لئے (امت کے مفاد کے پیش نظر) یہ نماز تم گھر ہی میں پڑھ لیا کرو۔ اسی مضمون کی ایک روایت صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ سے بھی مروی ہے۔ حدیث کے لفظ یہ ہیں۔ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی ذات لیلۃ فی المسجد فصلی بصلاتہ ناس ثم صلی من القابلۃ فکثر الناس، ثم اجتمعوا من اللیلۃ الثالثۃ او الرابعۃ فلم یخرج الیھم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلما أصبح قال: قد رأیت الذی صنعتم، ولم یمنعنی من الخروج إلیکم إلا أنی خشیت أن یفرض علیکم و ذلک فی رمضان[1]۔

ان دونوں روایتوں سے ہمارا استدلال کئی طرح سے ہے۔

ا۔ اس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تراویح باجماعت پر مواظبت حکمیہ ثابت ہوتی ہے۔ مواظبت حکمیہ کا مطلب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کسی عمل کو دائماً کرنے کا ارادہ ہو لیکن کسی خاص عذر کی وجہ سے آپ نے اس پر مداومت نہ کی ہو اور وہ عذر دوسروں کے حق میں موجود نہ ہو اسکو مواظبت حکمیہ کہتے ہیں۔ اس حدیث سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تراویح باجماعت پر مواظبت فرمانا چاہتے تھے۔ لیکن ایک عذر کی وجہ سے مواظبت نہ فرمائی وہ عذر یہ ہے کہ اگر آپ مواظبت فرما لیتے تو یہ نماز امت پر فرض ہو جاتی اور امت کے لئے اسمیں مشقت تھی۔ اگر یہ عذر نہ ہوتا تو آپ مواظبت فرماتے تو اس حدیث سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز تراویح باجماعت پر مواظبت حکمیہ ثابت ہوئی اور جس فعل پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حقیقۃً یا حکماً مواظبت فرمائی ہو وہ سنت مؤکدہ یا واجب ہوتا ہے۔

ب۔ اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی باتیں سن کر صحابہؓ کے دلوں میں تراویح کی اہمیت اتنی زیادہ بیٹھ چکی تھی کہ اگر اس اہمیت میں مزید اضافہ ہوتا تو یہ نماز فرض ہو جاتی اس سے معلوم ہوا کہ فرض و واجب سے نچلے درجہ کی اہمیت اس نماز کے لئے ثابت ہو چکی تھی اور صحابہؓ کا یہ ذہن بن چکا تھا کہ اس نماز کی اہمیت فرض و واجب سے ذرا کم ہے اور یہ سنت مؤکدہ ہے۔

ج۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس رات صحابہؓ کو جماعت کے ساتھ نماز تو نہیں پڑھائی لیکن صحابہؓ کو یہ امر ضرور کر دیا۔ فصلوا ایھا الناس فی بیوتکم۔ اس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جماعت تو خاص عذر کی وجہ سے ترک کی ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ آپ کا منشاء یہ تھا کہ یہ نماز گھروں میں نہیں چھوٹنی چاہیے اس لئے آپ نے صیغہ امر کیساتھ حکم فرما دیا کہ یہ نماز گھروں میں پڑھا کرو اور امر کا اصل معنی وجوب ہے لیکن اس حدیث میں چونکہ فرضیت آگئی اس لئے اس سے تراویح کا سنت مؤکدہ ہونا ثابت کریں گے۔

دوسری دلیل

سنن نسائی اور مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ کی حدیث مرفوع جس کا تذکرہ پہلے بھی گذر چکا ہے۔ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إن اللہ

---

[1] صحیح بخاری ص ۱۵۲ ج ۱۔

افترض علیکم صیامہ وسننت لکم قیامہ فمن صامہ ایماناً واحتساباً غفرلہ ماتقدم من ذنبہ[1]. اس حدیث سے تراویح کی سنیت صراحۃً ثابت ہوتی ہے۔ اور سنیت کا فردِ کامل سنت مؤکدہ ہے۔

اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ تراویح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہے حضرت عمرؓ کی سنت نہیں۔ اگر کسی نے اس کو حضرت عمرؓ کی طرف منسوب کیا ہے تو صرف اس کا مطلب یہ ہے کہ تراویح کی جماعت پابندی کے ساتھ شروع کرانے والے اور سب مسلمانوں کو ایک امام پر جمع کرنے والے حضرت عمرؓ ہیں۔ نفس تراویح حضرت عمرؓ کی سنت نہیں ہے۔ ابن قدامہؒ "المغنی" میں تراویح کے متعلق فرماتے ہیں۔ وھی سنۃ مؤکدۃ و اوّل من سنھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پھر چند حدیثیں نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں ونسبت التراویح إلی عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ لأنہ جمع الناس علی ابی بن کعب[2]۔

تیسری دلیل تراویح پر جس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مواظبت حکمیہ ثابت ہے ایسے ہی حضرت عمرؓ کے دور سے خلفاء راشدین کی بھی اس پر مواظبت ثابت ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی سنت کی طرح خلفاء راشدین کی سنت کو بھی لازم پکڑنے کا حکم دیا ہے۔ اور خاص طور پر ابوبکر و عمر کی اقتداء کا حکم دیا ہے اس لئے جس فعل پر خلفاء راشدین کی مواظبت ثابت ہو جائے وہ کم ازکم سنتِ مؤکدہ ضرور ہوگا۔ اس کی مزید وضاحت آگے آئے گی۔

ان دلائل سے ثابت ہوا کہ تراویح کی نماز سُنّتِ مؤکدہ ہے۔

ف ۴ تراویح کی نماز جماعت کے ساتھ پڑھنا افضل ہے یا گھر میں اکیلے پڑھنا۔ اس میں جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ تراویح جماعت کے ساتھ پڑھنا افضل ہے۔ امام ابوحنیفہ امام شافعی امام احمد اور بعض مالکیہ کا بھی یہی مذہب ہے[3]۔ امام مالکؒ اور امام ابویوسف کی ایک ایک روایت اور بعض شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ تراویح گھر میں پڑھنا افضل ہے۔ شافعیہ کی تیسری وجہ یہ بھی ہے کہ اگر کوئی شخص قرآن کریم کا حافظ ہو۔ جماعت میں شریک نہ ہونے کی صورت میں سستی ہو جانے کا خطرہ نہ ہو اور اس کے مسجد میں نہ آنے کی وجہ سے مسجد کی جماعت کا نقصان نہ ہوتا ہو تو اس کے لئے گھر میں پڑھنا اور مسجد میں آنا دونوں برابر ہیں، اور اگر ان شرائط میں سے کوئی شرط مفقود ہو تو اس کے لئے جماعت کے ساتھ تراویح ادا کرنا افضل ہے[4]۔ مثلاً کوئی شخص قرآن کریم کا حافظ نہ ہو۔ یا اس کو یہ خطرہ ہو کہ جماعت کے ساتھ تراویح نہ پڑھی تو گھر میں سستی ہو جائے گی یا مثلاً مقتدا ہو اور یہ اندیشہ ہو کہ

---

[1] مصنف ابن ابی شیبہ ص ۳۹۵ وسنن نسائی ص ۳۰۸ ج ۱ [2] مغنی ابن قدامہ ص ۱۶۶ ج ۱۔
[3] نووی شرح مسلم ص ۲۵۹ ج ۱۔ [4] دیکھئے فتح الباری ص ۲۵۲ ج ۴۔

اگر مسجد میں نہ آیا تو دوسرے لوگ بھی مسجد میں آنا چھوڑ جائیں گے یا کوئی دوسرا شخص موجود نہ ہو جو تراویح پڑھا سکے تو ایسی صورتوں میں مسجد میں جماعت کے ساتھ تراویح پڑھنا افضل ہے۔

اس تقریر سے معلوم ہو گیا کہ جمہور فقہاء کے نزدیک تراویح باجماعت پڑھنا اکیلے پڑھنے سے اولیٰ ہے۔ اس اولویت کی تفصیل میں تعبیرات مختلف ہیں۔ اکثر احناف کے نزدیک تراویح کی جماعت سُنّت ہے۔ پھر اسمیں اختلاف ہوا کہ تراویح کی جماعت سُنّت علی الأعیان ہے یا سُنّت علی الکفایہ۔ اس میں جمہور احناف کی رائے یہ ہے کہ سُنّت علی الکفایہ ہے۔ لہٰذا کسی محلہ میں کوئی جماعت کے ساتھ نہ پڑھے تو سارے محلہ والے مسیٔ ہوں گے لیکن کسی محلہ میں چند لوگ جماعت کے ساتھ اداء کرلیں تو باقی لوگ جماعت کی فضیلت سے تو محروم رہیں گے لیکن ترکِ سنت کے مرتکب نہیں ہوں گے۔[1]

دلائل افضلیتِ جماعت

جمہور تراویح کے باجماعت افضل ہونے پر کافی احادیث سے استدلال کرتے ہیں چند ایک حسب ذیل ہیں۔

(۱) آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے خود چند دن تراویح کی جماعت کرائی ہے اس کے بعد ایک خاص عذر کیوجہ سے تراویح کی جماعت ترک کردی وہ عذر یہ تھا کہ اگر تراویح کی جماعت کراتے رہتے تو امکان تھا تراویح کے فرض ہو جانے کا اس صورت میں امت پر مشقت کا ڈر تھا۔ اس خاص وجہ سے آپ نے تراویح کی جماعت ترک کردی اس سے معلوم ہوا کہ آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا اصل منشاء یہی تھا کہ تراویح جماعت کے ساتھ اداء کی جائے۔ اگر یہ خاص عذر نہ ہوتا تو تراویح کی جماعت پر بھی مواظبت فرماتے۔ اس سے آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی جماعتِ تراویح پر مواظبت حکمیہ ثابت ہوئی۔

(۲) حضرت ثعلبہ بن مالک رضؓ کی حدیث ہے وہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ رمضان کی رات میں نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم گھر سے باہر تشریف لائے تو چند لوگوں کو مسجد کے ایک کونے میں نماز پڑھتے ہوئے دیکھا تو آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے پوچھا یہ لوگ کیا کر رہے ہیں؟ جواب دیا گیا۔ یا رسول اللّٰہ ہؤلاء ناس لیس معھم القران وأبی بن کعب یقرأ وھم معہ یصلون بصلاتہ یعنی یہ لوگ قرآن کریم کے حافظ نہیں ہیں اس لئے اُبی بن کعب تراویح میں قرآن کریم پڑھتے ہیں اور یہ لوگ ان کی اقتداء کر رہے ہیں اسپر نبی کریم نے فرمایا قد احسنوا وقد اصابوا رواہ البیھقی فی المعرفۃ[2] یعنی انہوں نے اچھا کیا اور درست کیا۔ اس حدیث سے تراویح باجماعت کا حسن ہونا ثابت ہوا۔

(۳) حضرت عمر رضی اللّٰہ عنہ نے صحابہؓ کی موجودگی میں لوگوں کو ایک امام پر جمع کیا اور تراویح باجماعت کا رواج ڈالا

---

[1] دیکھئے البحر الرائق ص ۶۸ ج ۲، رد المختار ص ۵۲۱ ج ۱۔ [2] کذافی آثار السنن ص ۲۴۷

اس کے بعد سے امت میں اکثری تعامل یہی چلا آرہا ہے۔ حضرت عمرؓ کا جماعت تراویح کو رواج دینا، صحابہؓ کا اس پر اعتراض نہ کرنا اور امت کا اس کو اپنا لینا تراویح کی جماعت کے افضل ہونے کی دلیل ہے[1]۔

قائلین انفراد کے دلائل اور جوابات

جن حضرات کے نزدیک تراویح کی نماز منفرداً پڑھنا افضل ہے وہ استدلال کرتے ہیں ان احادیث عامہ سے جن میں فرضوں کے علاوہ باقی نمازیں گھر میں پڑھنے کی ترغیب دی گئی ہے مثلاً فإن افضل صلوۃ المرء فی بیتہ إلا الصلوۃ المکتوبۃ اسی طرح صاحب مشکوۃ نے اس باب کی فصل اول کے آخر میں حضرت جابرؓ کی مرفوع حدیث بحوالہ مسلم نقل کی ہے۔ إذا قضی احدکم الصلوۃ فی مسجدہ فلیجعل لبیتہ نصیباً من صلوتہ فإن اللہ جاعل فی بیتہ من صلوتہ خیراً۔

اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ یہ احادیث اپنے عموم پر نہیں بعض نمازیں اس سے مخصوص ہیں جنمیں تراویح بھی شامل ہے۔ اس حدیث کا اپنے عموم پر نہ ہونا اتفاقی ہے۔ اس لئے کہ بعض غیر مکتوبہ نمازیں بالاتفاق مسجد میں پڑھی جاتی ہیں مثلاً تحیۃ المسجد وغیرہ۔

ف ۵ تعدادِ رکعات تراویح

تراویح کی رکعات کی تعداد کتنی ہے؟ اس میں امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام احمد اور اکثر اہل علم کا مذہب یہ ہے کہ تراویح کی رکعات بیس ہیں وتروں کے علاوہ۔ امام مالک سے اس مسئلہ میں روایات مختلف ہیں ایک روایت جمہور کے مطابق ہے یعنی بیس رکعت والی۔ امام مالک سے ایک روایت چھتیس رکعات کی ہے۔ امام مالکؒ نے اس کے بارہ میں فرمایا ہے وھو الأمر القدیم عندنا[2]۔ امام مالک سے اور بھی روایات ہیں مثلاً ۳۸ کی اکتالیس کی لیکن حافظ عینیؒ نے مشہور چھتیس والی روایت کو قرار دیا ہے[3]۔

پھر امام مالکؒ اور دوسرے اہلِ مدینہ جو چھتیس رکعات کے قائل ہوئے ہیں۔ ان کے ہاں بھی اصل تراویح بیس رکعات ہی ہیں۔ باقی سولہ رکعات کی اصل حقیقت یہ ہے کہ اہل مکہ کا یہ معمول تھا کہ ہر چار رکعت کے بعد وقفہ کے دوران طواف کرلیا کرتے تھے، اہل مدینہ طواف تو کر نہیں سکتے تھے اس لئے وہ طواف کے قائم مقام ہر دو

---

[1] قال النووی: فقال الشافعی وجمہور اصحابہ وابوحنیفۃ واحمد وبعض المالکیۃ وغیرھم الأفضل صلاتہا جماعۃً کما فعلہ عمر بن الخطاب والصحابۃ رضی اللہ عنہم واستمر عمل المسلمین علیہ لأنہ من الشعائر الظاہرۃ فأشبہ صلاۃ العید (شرح مسلم ص ۲۵۹ ج ۱) [2] دیکھئے بدایۃ المجتہد ص ۱۵۲ ج ۱۔ [3] عمدۃ القاری ص ۱۔

ترویحوں کے درمیان چار چار نفل الگ الگ پڑھ لیا کرتے تھے بیس کے ساتھ یہ سولہ رکعتیں مل کر چھتیس رکعتیں ہوگئیں۔ جنہوں نے امام مالک سے بیس رکعات نقل کی ہیں، ان کا مقصد اصل تراویح کی رکعات بتانا ہے اور جن حضرات نے چھتیس نقل کی ہیں، انہوں نے اصل تراویح اور ترویحوں کے درمیان کی سولہ رکعتیں ملا کر مجموعی تعداد ذکر دی ہے۔

اس تقریر سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ ائمہ اربعہ کے نزدیک تراویح کی کم ازکم رکعتیں بیس ہیں جمہور سلف کا بھی یہی قول ہے۔ امام ترمذی نے "باب ما جاء فی قیام رمضان" میں حسب عادت حدیث پیش کرنے کے بعد مسئلۃ الباب میں ائمہ سلف کے اقوال بھی نقل فرمائے ہیں اس میں اکثر اہلِ علم کا مذہب بیس ہی کو قرار دیا ہے۔ اس کے علاوہ اہلِ مدینہ کا اکتالیس والا قول بھی نقل فرمایا ہے۔ بیس سے کم کوئی قول ذکر نہیں کیا[1]۔

جب سے تراویح باجماعت شروع ہوئی ہے اس وقت سے لے کر کئی صدیوں تک مسلمانوں کی مساجد میں کم ازکم بیس ہی کا معمول رہا ہے۔ چنانچہ مشہور تابعی نافع فرماتے ہیں لم أدرک الناس إلا وھم یصلون تسعاً وثلاثین یوترون منھا بثلاث[2]۔ حضرت نافع حضرت ابن عمرؓ کے آزاد کردہ غلام ہیں ان کی زندگی کا اکثر حصہ مدینہ منورہ میں گذرا ہے۔ ان کا انتقال ۱۱۷ھ میں ہوا ہے[3]۔ اس وقت تک مدینہ منورہ میں وتر (اور ترویحات کے درمیان والی رکعات) سمیت انتالیس رکعتیں پڑھنے کا عام معمول تھا۔ اسی کے متعلق امام مالک فرماتے ہیں۔ وعلی ھذا العمل منذ بضع ومائۃ سنۃ[4]۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں۔ "رأیت الناس یقومون بالمدینۃ بتسع وثلاثین وبمکۃ بثلاث وعشرین" اس میں امام شافعی مکہ مکرمہ میں تراویح کا معمول وتر سمیت تیئس رکعات اور مدینہ میں وتر سمیت انتالیس رکعات کا بتلا رہے ہیں۔ امام شافعیؒ کی ولادت ۱۵۰ھ میں ہوئی ہے اور وفات ۲۰۴ھ میں معلوم ہوا کہ دوسری صدی کے آخر اور تیسری صدی کے شروع تک نہ مدینہ میں بیس تراویح سے کم کا معمول تھا نہ مکہ میں۔ حافظ ابن عبدالبر بیس رکعت والے قول کے متعلق فرماتے ہیں وھو قول جمھور العلماء وبہ قال الکوفیون والشافعی واکثر الفقھاء[5]۔ اس سے معلوم ہوا اہم مرکز علمی کوفہ کے تمام علماء کا بھی یہی نظریہ تھا۔ حاصل یہ کہ ابتدائی صدیوں میں مسلمانوں کی مساجد میں کم ازکم بیس رکعت تراویح پڑھنے ہی کا معمول رہا ہے اور جمہور فقہاء اُمت کا بھی یہی مذہب ہے۔

بیس رکعت تراویح کا ثبوت

اتنی بات تو بالاتفاق ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تراویح پڑھی ہے۔ ایسے ہی عہدِ رسالت میں صحابہؓ کرام بھی تراویح

---

[1] دیکھئے جامع ترمذی ص ۱۶۶ ج ۱۔ [2] فتح الباری ص ۲۵۴ ج ۴۔
[3] تقریب التہذیب [4] فتح الباری ص ۲۵۴ ج ۴۔
[5] کذا فی عمدۃ القاری ص ۱۲۷ ج ۱۱۔

پڑھاکرتے تھے یہ بات بھی ثابت ہے کہ چند دن آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے تراویح باجماعت بھی پڑھائی ہے۔ لیکن آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا زیادہ معمول گھر میں تراویح پڑھنے کا تھا۔ آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم تراویح کی کل کتنی رکعات پڑھا کرتے تھے۔ اس کی تصریح کسی ایسی روایت میں نہیں ہے جس کی سند غیر متکلم فیہ ہو۔ لیکن ابن ابی شیبہ اور بیہقی کے حوالے سے حضرت عبداللہ ابن عباس کی روایت پیش کی جاچکی ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم رمضان میں بیس رکعت اور وتر پڑھا کرتے تھے۔ اس کی سند میں ایک راوی ابراہیم بن عثمان اگرچہ متکلم فیہ ہیں لیکن ان کی روایت اس درجہ کی ضعیف نہیں ہے کہ اسے بالکل نظر انداز کر دیا جائے خاص طور پر جبکہ اس حدیث کی تائید صحابہ کرامؓ بلکہ اجماع صحابہؓ سے بھی ہوتی ہے اور امت میں اس حدیث کے مضمون کو تلقی بالقبول حاصل رہی ہے خیر القرون سے امت کا اکثری تعامل بیس رکعات کا ہی رہا ہے اور یہ بات بارہا بتائی جاچکی ہے کہ کسی حدیث کے مضمون کو تلقی بالقبول حاصل ہو جانا اس کے ثابت ہونے کی سب سے بڑی دلیل ہوتا ہے۔

لیکن اگر بالفرض اس مرفوع حدیث کو نظر انداز بھی کر دیا جائے تب بھی ہمارا موقف دوسرے دلائل سے ثابت ہے سب سے بڑی دلیل ہماری یہ ہے کہ حضرت عمر فاروقؓ نے اپنے دور خلافت میں جماعت تراویح کا رواج ڈالا اور لوگوں کو ایک قاری پر مجتمع کیا۔ حضرت عمرؓ کی طرف سے مقرر کردہ امام لوگوں کو بیس رکعت تراویح پڑھایا کرتے تھے۔ بیس رکعت تراویح کا معمول صحابہؓ کی موجودگی میں پڑا ہے کسی نے اس پر انکار نہیں کیا اور یہ بات بھی کہیں ثابت نہیں کہ بعد کے خلفاء راشدین حضرت عثمانؓ و حضرت علیؓ نے اس معمول کو تبدیل کیا ہو بلکہ بعض روایات میں اس کی تصریح ہے کہ حضرت علیؓ کے زمانہ تک بھی یہ معمول باقی تھا۔

اب ہمارے ذمہ دو باتیں ہیں۔ ایک یہ ثابت کرنا کہ واقعی حضرت عمرؓ نے اجتماعی طور پر بھی بیس تراویح ہی کا رواج ڈالا تھا دوسرے عہد فاروقی کا یہ معمولِ عام واقعی بیس رکعت کی مشروعیت کی دلیل ہے۔ دونوں امروں پر مختصراً گفتگو کی جاتی ہے۔

حضرت عمرؓ سے بیس تراویح کا ثبوت

ذیل میں مختصراً چند ایسی روایات پیش کی جاتی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں بیس رکعت تراویح کا معمول تھا۔

(۱) بیہقی کی "السنن الکبریٰ" میں حضرت سائب بن یزید کی روایت ہے۔ عن یزید بن خصیفۃ عن السائب بن یزید قال کانوا یقومون علی عھد عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ فی شھر رمضان بعشرین رکعۃ قال وکانوا یقرءون بالمئین وکانوا یتوکئون علی عصیھم فی عھد عثمان رضی اللہ عنہ من شدۃ القیام[1] اس روایت کی سند

---

[1] السنن الکبریٰ للبیہقی ص ۴۹۶ ج ۲

بالکل صحیح ہے علامہ نیموی نے حاشیہ آثار السنن میں اس کے رواۃ کی توثیق نقل کر دی ہے۔ وہاں دیکھ لی جائے[1]

اس حدیث سے دو باتیں معلوم ہوئیں ایک یہ کہ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں بیس رکعت تراویح پڑھنے کا معمول تھا دوسرے یہ معلوم ہوا کہ حضرت عثمانؓ کے زمانہ میں بھی یہی معمول باقی رہا۔ اس لئے کہ حضرت سائب بن یزیدؓ نے عہد عثمانی کے عہد فاروقی سے اس فرق کا تذکرہ کیا ہے کہ عہد عثمانی میں بعض لوگ اپنی لاٹھیوں کا سہارا لے کر کھڑے ہوتے تھے قیام کی شدت کی وجہ سے۔ اگر عہد عثمانی میں تعداد رکعات کا فرق بڑا ہوتا تو سائب بن یزید اس کو بھی ضرور ذکر کرتے۔

یاد رہے کہ سائب بن یزید کی روایتیں رکعات تراویح کے بارہ میں دو ہیں ایک یہی یزید بن خصیفہ عن السائب والی، دوسری محمد بن یوسف عن السائب والی، اس وقت ہمارا استدلال پہلی روایت سے ہے۔ محمد بن یوسف والی سے نہیں۔ محمد بن یوسف والی روایت میں اضطراب ہے اس پر گفتگو آگے چل کر کریں گے انشاءاللہ۔

(۲) مؤطا امام مالک میں یزید بن رومان کی روایت ہے۔ مالک عن یزید بن رومان أنہ قال کان الناس یقومون فی زمان عمر بن الخطاب فی رمضان بثلث وعشرین رکعۃ[2]۔ یزید بن رومان کہتے ہیں کہ حضرت عمر بن الخطابؓ کے زمانہ میں لوگ رمضان میں (وتر سمیت) تئیس رکعات پڑھا کرتے تھے۔ اس حدیث کی سند بالکل صحیح ہے اس پر زیادہ سے زیادہ جو اشکال کیا جا سکتا ہے وہ یہ کہ یہ حدیث مرسل ہے لیکن اس حدیث کا مرسل ہونا ہمارے استدلال میں قادح نہیں ہو سکتا اس لئے کہ

اولاً : حدیث مرسل ہمارے اور جمہور کے نزدیک حجت ہے۔

ثانیاً : یہ حدیث مؤطا امام مالک کی ہے اور مؤطا امام مالک کے بلاغات و مراسیل موصولات کے حکم میں ہوتے ہیں۔

ثالثاً : اگر کسی مرسل صحیح کی تائید دوسری مرسل سے ہو رہی ہو تو وہ بالاتفاق حجت ہوتی ہے اس حدیث کی تائید بھی دوسری مرسل سے ہو رہی ہے۔ کما سنذکر۔

رابعاً : صرف یہی نہیں کہ اس کی تائید دوسری مرسل حدیث سے ہو رہی ہے۔ بلکہ اس کی تائید میں موصول روایت بھی موجود ہے۔ چنانچہ حضرت سائب بن یزید کی روایت بیہقی کے حوالہ سے ہم پہلے پیش کر چکے ہیں اور حضرت سائب بن یزید نے حضرت عمرؓ کا زمانہ پایا ہے بلکہ ان کا شمار صغار صحابہؓ میں کیا گیا ہے[3] اس لئے اس حدیث کے حجت ہونے میں کوئی شک و شبہ کی گنجائش نہیں۔

(۳) عن یحیی بن سعید أن عمر بن الخطاب أمر رجلاً یصلی بھم عشرین رکعۃ رواہ ابن ابی شیبۃ[4]۔ (یحیی بن سعید فرماتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے ایک آدمی کو حکم دیا کہ لوگوں کو بیس رکعات پڑھا کرو) اس کی سند بھی مرسل قوی ہے اور اس کی تائید دوسری مرسل و موصول روایات سے ہو رہی ہے (کما ذکرنا)

---

[1] دیکھئے آثار السنن ص ۲۵۱، ۲۵۲ [2] مؤطا امام مالک ص ۹۸ [3] تقریب التہذیب ص ۱۱۶

(۴) حضرت عمرؓ نے حضرت ابی بن کعب کو تراویح کا امام مقرر فرمایا تھا ان کے بارہ میں مصنف ابن ابی شیبہ میں عبدالعزیز بن رفیع کی روایت ہے قال کان ابی بن کعب یصلی بالناس فی رمضان بالمدینة عشرین رکعة ویوتر بثلاث[1] اس کے علاوہ ابن ابی شیبہ نے دوسرے صحابہؓ و تابعین کے آثار بھی پیش فرمائے ہیں مثلاً حضرت علیؓ کا معمول بھی بیس تراویح کا نقل فرمایا ہے اسی طرح حضرت عطاء کا قول نقل فرمایا ہے۔ ادرکت الناس وھم یصلون ثلاثة وعشرین رکعة بالوتر۔ یعنی میں نے ان لوگوں (صحابہؓ و تابعین) کو اسی پر کاربند پایا ہے کہ وہ وتر سمیت تئیس ۲۳ رکعات پڑھا کرتے تھے۔

وجوہِ استدلال

مذکورہ بالا روایات سے ہمارا استدلال کئی طرح سے ہوسکتا ہے۔

(۱) کسی نماز کی رکعات کی تعداد کا تعین سمعی اور غیر مدرک بالرأی مسئلہ ہے کسی نماز کی رکعات کی خاص تعداد اپنے قیاس و رای سے متعین کر کے لوگوں کو اس کا پابند کرنے اور اپنی رای سے سوچی ہوئی تعداد کو رواج دینے کی کوشش کرنے کا کسی اُمتی کو بھی حق حاصل نہیں ہے۔ اس کا فیصلہ صرف قرآن کریم یا آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے منقول کسی روایت ہی سے کیا جاسکتا ہے۔ محدثین کا یہ اصول ہے کہ اس قسم کے غیر قیاسی مسائل میں اگر کسی صحابیؓ کا کوئی موقوف اثر ملے تو وہ مرفوع کے حکم میں ہوتا ہے۔ یعنی ایسے غیر مدرک بالرأی مسئلہ میں صحابیؓ کی رائے کے بارہ میں یہی کہا جائے گا کہ یہ بات صحابی اپنی طرف سے نہیں کہہ سکتے۔ نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے سُن کر ہی کہی یا کی ہوگی۔

محدثین کے اسی اصول کے پیش نظر مندرجہ بالا روایات اگرچہ بظاہر موقوفہ معلوم ہوتی ہیں لیکن درحقیقت یہ روایات مرفوع کے حکم میں ہیں۔ یعنی حضرت عمرؓ نے جو بیس رکعات باجماعت کو رواج دیا اور دوسرے تمام صحابہؓ نے بھی اس کو قبول کرلیا کسی نے حضرت عمر کو اس سے روکا نہیں تو اس کے بارے میں یہی کہا جائے گا کہ مزدران کے پیش نظر نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا کوئی قول یا فعل ہوگا۔ ان حضرات سے یہ توقع نہیں رکھی جاسکتی کہ ایسے غیر قیاسی اور خالص سمعی مسئلہ میں اپنی رائے سے کوئی چیز جاری کردیں۔ اوپر ذکر کردہ محدثین کے اصول سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ یہ حضرات کسی ایک صحابیؓ کے بارہ میں یہ تصور کرنے کے لئے تیار نہیں ہیں کہ وہ غیر مدرک بالرای مسئلہ میں اپنی طرف سے کوئی بات کہدیں ــــــــــــ تو حضرت عمرؓ جیسی شخصیت اور ان کے ساتھ دوسرے صحابہؓ کرام کے بارے میں یہ توقع کیسے رکھی جاسکتی ہے۔ اس لئے ان حضرات کا بیس کے عدد کو مجموعی طور پر اپنانا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ عدد انہوں

---

[1] مصنف ابن ابی شیبہ ص ۳۹۳ ج ۲۔

نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ہی لیا ہو گا۔

امام ابو یوسفؒ نے ایک مرتبہ امام ابو حنیفہؒ سے تراویح اور اس کے متعلق حضرت عمرؓ کے اس انداز کے بارہ میں سوال کیا تو امام صاحب نے فرمایا التراویح سنة مؤكدة ولم يتخرجه عمر من تلقاء نفسه ولم يكن فيه مبتدعا ولم يأمر به إلا عن اصل لديه وعهد من رسول الله صلى الله عليه وسلم۔[1] حاصل یہ کہ حضرت عمرؓ اور دوسرے صحابہؓ کے یہ آثار موقوفہ حکماً مرفوع ہیں۔

(ب) اگر بالفرض یہ بات تسلیم کر بھی لی جائے کہ یہ آثار بحکم المرفوع نہیں ہیں اور یہ بھی تسلیم کر لیا جائے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی صریح مرفوع حدیث اس مسئلہ میں موجود نہیں ہے تب بھی کم ازکم ان روایات سے اتنی بات تو ثابت ہو ہی جاتی ہے کہ حضرت عمرؓ جیسے خلیفہ راشد نے اس عدد کو اپنایا ہے اور حضرت عثمانؓ و حضرت علیؓ سے اس کو تبدیل کرنا بھی ثابت نہیں۔ لہٰذا بیس تراویح پڑھنا خلفاء راشدین کی سنت اور ان کا طریقہ تو ضرور ہوا۔ اس عدد پر خلفاء راشدین کی مواظبت حکمیہ تو کم ازکم ضرور ثابت ہو جاتی ہے اور جس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی سنت کی اتباع کا حکم دیا ہے اسی طرح خلفاء راشدین کی سنت کی اتباع کا بھی آپ ہی نے حکم دیا ہے۔ چنانچہ مشکوٰۃ ص ۲۹، ۳۰ پر حضرت عرباض بن ساریہ کی طویل حدیث بحوالہ احمد، ابوداؤد، ترمذی و ابن ماجہ گذر چکی ہے اس میں یہ لفظ بھی ہیں۔ عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ. امام ترمذی نے اس حدیث کی تصحیح کی ہے۔[2] اس میں پہلے علیکم کا لفظ بول کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے خلفاء کی سنت کی اتباع کا حکم دیا، پھر تمسکوا بہا فرما کر اس کی تاکید فرمادی۔ پھر عضوا علیہا بالنواجذ فرما کر اس کی تاکید در تاکید فرمادی۔ اس سے معلوم ہوا کہ خلفاء راشدین کے طریقہ کی اتباع بھی ضروری ہے۔

(ج) ان روایات سے یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ بیس رکعت تراویح پر صحابہؓ کرام کا اجماع بھی منعقد ہو گیا تھا۔ اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے یہ تعداد مسجد نبوی میں جاری فرمائی تھی اس کا علم اس وقت موجود تمام صحابہؓ کرام کو بھی ہوا ہو گا۔ لیکن کسی صحابیؓ نے بھی اس پر انکار نہیں کیا بلکہ مسجد نبوی کے علاوہ دوسرے مراکز اسلامیہ میں بھی یہی معمول جاری ہو گیا معلوم ہوا اس وقت موجود تمام صحابہؓ اس عدد پر متفق تھے۔ ان صحابہؓ میں وہ حضرات بھی شامل ہوں گے جنہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ چند دن باجماعت تراویح پڑھی ہوں گی اگر یہ تعداد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تعداد سے مختلف ہوتی تو ان کا انکار ضرور مروی ہوتا۔ اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اکثری معمول تراویح گھر میں

---

[1] البحر الرائق ص ۶۶ ج ۲۔ [2] جامع ترمذی ص ۹۶ ج ۲۔

پڑھنے کا تھا اور گھر کی نماز سے ازواجِ مطہرات ہی زیادہ واقف ہوسکتی ہیں لیکن ازواجِ مطہرات میں سے کسی نے بھی حضرت عمرؓ کو پیغام نہیں بھجوایا کہ تم نے جو تعداد اپنا رکھی ہے یہ خلافِ سنت ہے معلوم ہوا ان تمام حضرات کا اس بات پر اتفاق تھا کہ بیس تراویح ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے منشاء کے مطابق ہیں۔

آٹھ تراویح کے دلائل اور ان کے جوابات

پہلے یہ بات کی جاچکی ہے کہ زمانہ خیر القرون سے امت میں بیس رکعت تراویح پڑھنے کا ہی اکثری معمول چلا آرہا ہے۔ لیکن آج کل غیر مقلدین اس بات پر زور دیتے ہیں کہ تراویح کی رکعات آٹھ ہیں اس سے زیادہ تراویح ثابت نہیں۔ بعض تو آٹھ سے زائد تراویح کو بدعت بھی کہہ دیتے ہیں۔ اس سلسلہ میں جن حدیثوں سے وہ لوگ عموماً استدلال کیا کرتے ہیں ان کا مختصر جائزہ لے لینا مناسب ہے۔

پہلی دلیل

ان کا سب سے مشہور استدلال حضرت عائشہؓ کی حدیث سے ہے جس کی تخریج امام بخاری وغیرہ محدثین نے کی ہے۔ ابو سلمہ بن عبد الرحمٰن نے حضرت عائشہؓ سے سوال کیا: کیف کانت صلوٰۃ رسول اللہ فی رمضان؟ تو حضرت عائشہؓ نے جواب دیا ماکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یزید فی رمضان ولا فی غیرہ علی احدی عشرۃ رکعۃ یصلی اربعًا فلا تسأل عن حسنہن وطولہن ثم یصلی اربعًا فلا تسأل عن حسنہن وطولہن ثم یصلی ثلاثًا۔ اس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم رمضان اور غیر رمضان میں گیارہ رکعات سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے۔ ان میں سے آٹھ رکعتیں تو دو سلاموں کے ساتھ پڑھتے تھے۔ اس کے بعد تین رکعتیں وتر کی پڑھتے تھے۔ اس سے معلوم ہوا کہ رمضان میں بھی آپ نے تراویح کی آٹھ رکعات ہی پڑھی ہیں۔

جواب

اس حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی جس نماز کا حضرت عائشہؓ تذکرہ کر رہی ہیں وہ تراویح نہیں بلکہ تہجد ہے۔ سائل کا مقصد یہ پوچھنا تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم رمضان میں تہجد کس طرح پڑھتے تھے کیا رمضان میں تہجد کا معمول عام مہینوں کی طرح ہوتا تھا یا ان سے مختلف؟ جواب میں حضرت عائشہؓ فرمانا چاہتی ہیں کہ رمضان میں آپ کے تہجد کے معمول میں کوئی فرق نہیں ہوتا تھا۔ رمضان وغیر رمضان دونوں میں تہجد کی عموماً آٹھ رکعات ہی پڑھتے تھے اور رکعتیں عموماً لمبی لمبی ہوتی تھیں۔ اس حدیث میں تہجد مراد ہونے کا ایک قرینہ حضرت عائشہؓ کے یہ لفظ بھی ہیں "فی رمضان ولا فی غیرہ" اس سے معلوم ہوا کہ یہاں اس نماز کی بات کی جارہی ہے۔ جو رمضان اور غیر رمضان دونوں میں پڑھی جاتی ہے رمضان کے ساتھ خاص نہیں اور ایسی نماز تہجد ہی ہے۔ تراویح تو ایسی نماز ہے جو رمضان کے ساتھ خاص ہے غیر رمضان میں نہیں پڑھی جاتی۔ حاصل یہ کہ یہاں تہجد کی بات بتانا مقصود ہے تراویح کا اس حدیث میں ذکر ہی نہیں۔

ہم نے جو اس حدیث کا مطلب بیان کیا ہے اس کا ایک قرینہ یہ بھی ہے کہ خود عائشہ رضی کی بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی نماز رمضان میں باقی دنوں کی نسبت زیادہ ہوتی تھی مثلاً ایک حدیث میں ہے کان اذا دخل شھر رمضان شد مئزرہ ثم لم یأت فراشہ حتی ینسلخ[1] اسی طرح حضرت عائشہ رضی ہی کی دوسری روایت ہے کان اذا دخل رمضان تغیر لونہ وکثرت صلاتہ وابتھل فی الدعاء واشفق لونہ[2] حضرت عائشہ رضی کی ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم رمضان المبارک میں عام دنوں سے زیادہ نماز پڑھا کرتے تھے جبکہ اس حدیث سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ سال کے بارہ مہینوں میں آپ کی صلاۃ اللیل ایک جیسی ہوتی تھی۔ دونوں میں تطبیق کی صورت یہی ہے کہ یوں کہا جائے کہ بخاری والی اس حدیث میں حضرت عائشہ رضی تہجد کی بات کرنا چاہتی ہیں یعنی آپ کی تہجد رمضان وغیر رمضان میں برابر ہوتی تھی اور جن روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم رمضان میں عام دنوں سے زیادہ نماز پڑھتے تھے ان کا مطلب یہ ہے کہ آپ اس تہجد کے علاوہ بھی نماز پڑھتے تھے وہ تراویح کی نماز ہوتی تھی۔

ہم نے حضرت عائشہ رضی کی اس حدیث کا جو یہ مطلب بیان کیا ہے کہ اس میں تہجد کی کیفیت بتانی مقصود ہے تراویح کی نہیں اس کا ایک تیسرا قرینہ یہ بھی ہے کہ حضرت عمر رضی نے جس وقت لوگوں کو ایک امام پر جمع کیا اور بیس تراویح کو اجتماعی طور پر رائج کیا تو اس وقت حضرت عائشہ رضی بھی مدینہ منورہ میں موجود تھیں علمی مسائل خصوصاً آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے گھر کے معمولات کے بارہ میں صحابہ کرام اور خصوصاً حضرت عمر رضی امہات المؤمنین کی طرف مراجعت کیا کرتے تھے اور ان کی رائے پر اعتماد کیا کرتے تھے۔ بہت سے اختلافی مسائل میں حضرت عائشہ رضی کی روایت کی بناء پر حضرت عمر رضی نے ایک جانب کا فیصلہ فرما کر اس کی خلاف ورزی سے منع فرما دیا۔ اس مسئلہ میں حضرت عمر رضی نے حضرت عائشہ رضی سے پوچھا ہو گا۔ اگر نہ بھی پوچھا ہو تب بھی ——— حضرت عائشہ رضی کا یہ نظریہ ہوتا کہ یہ آٹھ رکعت تراویح کی تھیں تو آپ ضرور حضرت عمر رضی کے نام پیغام بھجوا تیں کہ تم جو بیس رکعات کو مجموعی طور پر رائج کر رہے ہو یہ خلافِ سنت ہے۔ حضرت عائشہ رضی یہ جانتی تھیں کہ سب صحابہ رضی کی خاموشی اس عدد کے اجماع کا درجہ حاصل کر جائے گی پھر آپ خاموش رہیں یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ آپ یہ سمجھتی تھیں کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی یہ آٹھ رکعات تہجد کی تھیں تراویح کی نہیں تھیں۔

دوسری دلیل

عن جابر بن عبد اللّٰہ أنہ علیہ السلام قام بھم فی رمضان فصلی ثمان رکعات وأوتر رواہ ابن حبان فی صحیحہ (اعلاء السنن ص ۶۲ ج ۷) اس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے تراویح کی آٹھ رکعات کی جماعت کرائی ہے۔

---

[1] رواہ البیہقی فی الشعب باسناد حسن (السراج المنیر شرح الجامع الصغیر ص ۱۶۳ ج ۴) [2] حوالہ سابقہ

جواب اس حدیث میں حضرت جابرؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تراویح کی کل تعداد بیان کرنا مقصود نہیں صرف ان رکعات کی تعداد بیان کرنا مقصود ہے جن کی آپ نے جماعت کرائی ہے یعنی آٹھ رکعات کی آپ نے جماعت کرائی ہے پوری تراویح کی کسی وجہ سے جماعت نہیں کرائی۔ اس کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بقیہ رکعات گھر میں اکیلے پڑھی ہیں اس کی نفی نہ حضرت جابرؓ نے کی ہے نہ ہی کسی اور صحابیؓ نے بلکہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے تصریح کر دی ہے۔ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم رمضان میں بیس رکعت پڑھا کرتے تھے۔ حضرت ابن عباسؓ چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے رشتہ دار ہیں اور ام المؤمنین حضرت میمونہؓ کے بھانجے ہیں اس لئے آپ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا گھر کا عمومی معمول بھی نقل فرما دیا حضرت جابرؓ نے صرف ان رکعات کے ذکر پر اکتفاء فرمایا جن کی آپ نے ایک دن جماعت کرائی ہے۔

اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تراویح کی کل رکعات آٹھ ہوتیں تو تمام صحابہؓ کرام اسی عدد پر متفق ہوتے بیس پر متفق نہ ہوتے۔ آخر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے معمول اور آپ کی سنت کو جاننے والا صحابہؓ سے زیادہ کون ہو سکتا ہے۔

تیسری دلیل مؤطا امام مالک میں سائب بن یزید کی روایت ہے۔ مالك عن محمد بن یوسف عن السائب بن یزید أنه قال أمر عمر بن الخطاب ابی بن کعب وتمیما الداری أن یقوما للناس باحدی عشرة رکعة الخ۔ یہ روایت صاحب مشکوٰۃ نے بھی فصل ثالث میں ذکر کی ہے۔

جوابات ① اس حدیث میں سخت اضطراب ہے۔ اس حدیث کے راوی محمد بن یوسف کے کئی شاگرد ہیں ان کے یہ شاگرد اس حدیث کو مختلف انداز سے نقل کرتے ہیں۔ بعض تو نقل کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے گیارہ رکعتوں کی جماعت کرانے کا حکم دیا۔ بعض نقل کرتے ہیں کہ حضرت عمر نے تیرہ رکعتوں کی جماعت کرانے کا حکم دیا۔ بعض نے اکیس رکعات نقل کی ہیں[1]۔ کسی روایت میں اس طرح کا اضطراب اس سے استدلال میں قادح ہوتا ہے۔

② یہ روایت ان روایات کثیرہ کے خلاف ہے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں بیس تراویح ہی پڑھی جاتی تھیں۔ زیر بحث روایت محمد بن یوسف، سائب بن یزید سے نقل کر رہے ہیں۔ محمد بن یوسف کے علاوہ سائب بن یزید کے دوسرے شاگرد یزید بن خصیفہ[2] اور حارث بن عبدالرحمٰن[3] بیس رکعات نقل کر رہے ہیں اور پھر یزید بن رومان وغیرہ کی روایات بھی بیس رکعات ہی بتلا رہی ہیں۔ مدینہ منورہ میں تعامل بھی بیس سے کم کا کبھی نہیں رہا اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے بیس ہی کا حکم دیا تھا۔ غرضیکہ محمد بن یوسف والی یہ

---

[1] تفصیل اضطراب دیکھئے فتح الباری ص ۲۵۳ ج ۴۔ [2] کما ذکرنا فی الدلائل

[3] قالہ ابن عبدالبر کذا فی عمدۃ القاری ص ۱۲۷ ج ۱۱۔

روایت مضطرب ہونے کے علاوہ اس کے بعض طرق (جن سے خصم کا استدلال ہے) دوسری روایاتِ صحیحہ اور تعامل کے معارض ہے اس لئے ترجیح انہی روایات صحیحہ کو ہونی چاہیئے جن کی تائید تعامل سے بھی ہو رہی ہے۔

(۴) اگر علی سبیل التنزل اس گیارہ رکعات والی روایت کو صحیح اور دوسری روایات کے برابر تسلیم کرلیا جائے تو ہماری طرف سے جواب یہ ہوگا کہ یہ دو روایتیں دو مختلف زمانوں پر محمول ہیں۔ پہلے حضرت عمرؓ نے آٹھ کا حکم دیا ہوگا۔ پھر بعد میں بیس کا۔ حضرت جابرؓ کی حدیث میں یہ بات بتائی جاچکی ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ایک دن گیارہ رکعات کی جماعت کرائی ہے۔ ہوسکتا ہے کہ اس کے پیشِ نظر حضرت عمرؓ نے پہلے گیارہ رکعات مع وتر کا حکم دیا ہو۔ پھر ازواجِ مطہراتؓ، ابنِ عباسؓ یا کسی اور ذریعہ سے یہ بات معلوم ہوئی ہو کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ان آٹھ رکعات پر اکتفاء نہیں فرمایا بلکہ اکیلے بیس رکعات پوری کی ہیں۔ اور آپ کا اکثری معمول بھی یہی تھا اس لئے حضرت عمرؓ نے بعد میں بیس کا حکم دے دیا ہو اور اسی پر پھر صحابہؓ کا اجماع ہوگیا ہو۔

الفصل الثالث

قال عمر نعمت البدعة هذه. یہاں بدعت سے اس کا لغوی معنیٰ مُراد ہے۔ بدعت کی دو قسمیں ہیں ایک بدعت لغویہ دوسری بدعت شرعیہ، لغوی اعتبار سے ہر وہ چیز بدعت ہے جس کا پہلے وجود نہ ہو اور شرعی اصطلاح میں بدعت اس کو کہتے ہیں جس کا پہلے وجودِ شرعی نہ ہو یعنی دلائل شرعیہ میں سے کسی دلیل سے ثابت نہ ہو اور اس کو دین میں سے سمجھا جائے۔ (اس کی کچھ وضاحت باب الاعتصام بالکتاب والسنۃ میں ہوچکی ہے۔) بدعتِ لغویہ بدعتِ شرعیہ سے اعم ہے۔ بدعتِ شرعیہ ہمیشہ مذموم ہی ہوتی ہے۔ اس کی کوئی قسم حسن نہیں۔ بدعت لغویہ کا ہمیشہ مذموم ہونا ضروری نہیں۔ بعض اوقات اس میں کسی وجہ سے حسن بھی آجاتا ہے۔ (جبکہ اس پر بدعتِ شرعیہ کی تعریف صادق نہ آرہی ہو) جن حضرات نے بدعت ——————— کی تقسیم کی ہے حسنہ اور سیئہ کی طرف یا واجب، مندوب، محرم، مکروہ اور مباح وغیرہ کی طرف ان کا مقصد بدعتِ لغویہ کی تقسیم کرنا ہے۔

مثلاً ایک چیز پر دوام نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے نہ کیا ہو۔ لیکن دوسرے دلائل سے یہ بات ثابت ہو کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا اصل منشا، اس فعل پر دوام و مواظبت کا ہی تھا کسی عذر کی وجہ سے آپ مواظبت نہیں کرسکے ایسے فعل کی اگر پابندی شروع کردی جائے تو یہ پابندی شرعی اعتبار سے تو بدعت نہیں کیونکہ دلیل شرعی سے ثابت ہے لیکن لغوی معنی کے اعتبار سے یہ بدعت ہوگی کیونکہ اس کا وجودِ حسی پہلے نہیں تھا اب ہوا یہ بدعتِ لغویہ حسنہ ہوگی۔ حضرت عمرؓ نے تراویح کی اس ہیئت کو اور جماعت کے اہتمام کو جو بدعت کہا ہے وہ اسی لغوی اعتبار سے کہا ہے۔ بدعتِ شرعیہ کو حضرت عمرؓ "نعمت" کس طرح کہہ سکتے ہیں۔

کنز العمال میں حضرت کا یہ ارشاد ان لفظوں میں بھی نقل کیا گیا ہے۔ لئن کانت ھذہ البدعۃ لنعمت البدعۃ[1] ھی

والتی تنامون عنھا افضل من التی تقومون الخ یہاں دونوں "التی" اپنے صلہ سے مل کر صفت ہے موصوف محذوف ہے۔ اس صفت کا موصوف کیا ہے اس میں کئی احتمال ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ اس کا موصوف "الصلوۃ" محذوف ہو۔ اب مطلب یہ ہوگا کہ وہ نماز جس سے تم سوجانے کی وجہ سے رہ جاتے ہو اس نماز سے بھی افضل ہے جس کو تم اداء کرتے ہو یعنی ایک نماز تو وہ ہے جو تم اوّل شب میں اداء کرتے ہو یعنی تراویح۔ دوسری نماز وہ ہے جو نیند کی وجہ سے بعض سے کبھی فوت ہوجاتی ہے۔ یعنی تہجد۔ حضرت عمرؓ فرمانا یہ چاہتے ہیں کہ یہ دوسری نماز پہلی سے بھی افضل ہے اس لئے اس میں سستی نہ کیا کرو۔ اس مطلب کے مطابق حضرت عمرؓ کے اس ارشاد سے تراویح اور تہجد کی مغایرت پر بھی استدلال کیا جا سکتا ہے[2]

دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس صفت کا موصوف "الساعۃ" محذوف ہو۔ تقدیر عبارت یہ ہوگی: "الساعۃ التی تنامون عنھا افضل من الساعۃ التی تقومون الخ یعنی جس وقت اور گھڑی میں تم سوئے ہوئے ہوتے ہو اس گھڑی سے افضل ہے جس میں نماز تراویح اداء کر رہے ہوتے ہو۔ اخیر شب کی فضیلت بتائی جارہی ہے اوّل شب پر۔ فضیلت بتانے کے دو مقصد ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ حضرت عمرؓ ان حضرات کو آخر شب میں تراویح پڑھنے کی ترغیب دے رہے ہیں۔ اب حضرت عمرؓ کا یہ ارشاد ان روایات کے (بظاہر) خلاف ہوگا جن سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی تراویح کی جماعت اوّل شب میں کرائی تھی۔ دوسرا احتمال اس دوسری تقدیر پر یہ ہے کہ حضرت عمرؓ رات کے آخری حصہ کی فضیلت بتاکر کہنا یہ چاہتے ہیں کہ جس طرح تم لوگ اوّل شب کی نماز یعنی تراویح اہتمام سے اداء کرتے ہو اسی طرح آخر شب کی نماز یعنی تہجد میں بھی سستی نہ کیا کرو۔ کیونکہ وہ وقت بڑا فضیلت و برکت والا ہے۔ اب حضرت عمرؓ کا یہ ارشاد کسی دوسری روایت سے معارض نہیں ہوگا۔

حضرت گنگوہی قدس سرہ نے حضرت عمرؓ کے اس ارشاد کا حاصل اس طرح سے بیان کیا ہے۔

"چونکہ یہ لوگ تراویح کو پڑھ کر تہجد کو نہیں اٹھتے تھے تو حضرت عمرؓ نے ان کو رغبت تہجد پڑھنے کی بھی دلائی کہ افضل کو ترک نہ کرنا چاہیئے۔ لہٰذا اوّل وقت میں تراویح اور آخر میں تہجد اداء کریں، ورنہ اس تراویح کو ہی اخیر وقت میں پڑھیں کہ فضیلت بھی حاصل ہو جاوے اور آخر وقت کی تراویح سے تہجد بھی حاصل ہو جائے کہ بتداخل صلوتین دونوں نمازوں کا ثواب ملتا ہے اور اس سے فضیلت وقت بھی معلوم ہو گئی[3]"

---

[1] کنز العمال ص ۲۸۴ ج ۴ (کذا فی معارف السنن) [2] دیکھئے فتاویٰ رشیدیہ۔ [3] فتاوی رشیدیہ مع تالیفات رشیدیہ ص ۳۱۲ حضرت گنگوہی کی اس تقریر کے مطابق اگر یہ تسلیم کرلیا جائے۔ (بقیہ اگلے صفحہ پر)

باب صلوٰۃ الضحیٰ

اس باب میں صاحبِ مشکوٰۃ چاشت کی نماز کے بارہ میں احادیث پیش کریں گے۔ ان احادیث کو اچھی طرح سمجھنے کے لئے چند امور فوائد کی شکل میں پیش کئے جاتے ہیں۔

ف ۱ احادیثِ صحیحہ کثیرہ سے آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا چاشت کی نماز پڑھنا ثابت ہے اسی طرح بہت سی احادیث میں آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اس نماز کی ترغیب بھی دی ہے ان میں سے چند احادیث صاحبِ مشکوٰۃ نے اس باب میں پیش کر دی ہیں۔ ان کے علاوہ اور بھی احادیث ہیں صلوٰۃ الضحیٰ کے ثبوت کی احادیث کی کثرت کے پیش نظر ابن جریر طبریؒ نے یہ کہا ہے صلوٰۃ الضحیٰ کی احادیث معنًی متواتر ہیں[1]۔ حافظ ابن حجرؒ نے لکھا ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے چاشت کی نماز نقل کرنے والے صحابہؓ کی تعداد تقریبًا بیس[2] ہے۔ حافظ عینیؒ نے عمدۃ القاری میں تقریبًا تیئس[3] ایسے صحابہؓ کی احادیث کی تخریج کی ہے جو آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے قولاً یا فعلاً چاشت کی نماز نقل کر رہے ہیں[3]۔ حاصل یہ کہ صلوٰۃ الضحیٰ کی مشروعیت احادیث صحیحہ کثیرہ متواترہ یا کالمتواترہ سے ثابت ہے اس کے انکار کی گنجائش نہیں۔

ف ۲ نمازِ چاشت کی حیثیت کیا ہے اس میں سلف کا اختلاف ہوا ہے۔ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ میں سے اکثر حضرات کے نزدیک مندوب و مستحب ہے۔ اکثر شافعیہ کے نزدیک سنت ہے حتی کہ بعض نے اسے سنن راتبہ میں سے شمار کیا ہے۔ امام احمد کی ایک روایت یہ بھی ہے کہ مواظبت کے بغیر مستحب ہے مواظبت کرنا مستحب نہیں[4] ہے اس سے معلوم ہوا کہ ائمہ اربعہ نمازِ چاشت کی نفسِ مشروعیت پر متفق ہیں۔

ف ۳ بعض سلف سے صلوٰۃ الضحیٰ کی مشروعیت کا انکار بھی ثابت ہے۔ جن میں حضرت عبد اللہ بن عمرؓ اور حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ جیسے حضرات بھی شامل ہیں حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی ایک روایت صاحب مشکوٰۃ نے بھی اس باب کے آخر میں پیش کر دی ہے۔ ابن عمرؓ سے پوچھا گیا کہ کیا آپ چاشت کی نماز پڑھتے ہیں؟

بقیہ:۔ کہ حضرت عمرؓ یہاں آخر وقت میں تراویح کی ترغیب دینا چاہتے ہیں (جیسا کہ بعض شارحین نے لکھا ہے) تو یہ ترغیب صرف ان لوگوں کے لئے ہوگی جن کی دیر سے سونے کی وجہ سے تہجد فوت ہو جاتی ہو۔

[1] کذا فی اشعۃ اللمعات ص ۵۵۰ ج ۱۔ [2] کذا فی اعلاء السنن ص ۲۷ ج ۷۔

[3] ان احادیث کی تفصیل دیکھئے عمدۃ القاری ص ۲۳۸ و ۲۳۹ ج ۷ (باب صلاۃ الضحیٰ فی السفر)

[4] مذاہب کی تفصیل دیکھئے معارف السنن ص ۲۶۷ ج ۴۔

فرمایا نہیں! پھر پوچھا کیا حضرت عمرؓ پڑھا کرتے تھے فرمایا نہیں ؛ پھر حضرت ابوبکر کے بارہ میں سوال کیا تو بھی ابن عمرؓ نے نفی میں جواب دیا ـــــــــــــــــــ پھر نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے بارہ میں پوچھا کہ وہ پڑھا کرتے تھے یا نہیں ؟ تو آپ نے جواب دیا " لا اخالہ"۔ اور یہ بات پہلے بتائی جا چکی ہے کہ اس نماز کی مشروعیت واستحباب احادیث صحیحہ کثیرہ سے ثابت ہے اس لئے ان حضرات کے اقوال کی مناسب توجیہ کرنے کی ضرورت ہے۔ علماء نے ان اقوال کی توجیہات کی ہیں۔ بہتر توجیہ یہ ہے کہ ان حضرات کا مقصد مطلق مشروعیت کا انکار نہیں بلکہ ان حضرات کا مقصد یہ ہے کہ یہ نماز لازم اور ضروری سمجھ کر پڑھنا یا مسجد وغیرہ میں جماعت کے ساتھ پڑھنا خلافِ سُنّت ہے۔ اور غیر ثابت ہے نفس مشروعیت کو یہ حضرات بھی مانتے ہیں۔ اس کا قرینہ یہ ہے کہ ابن ابی شیبہ نے مسروق سے نقل کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ ہم لوگ صبح تلاوت وغیرہ میں مشغول ہو جاتے جب ابن مسعودؓ اٹھ کر چلے جاتے تو بعض لوگ وہیں بیٹھے رہتے اور تھوڑی دیر کے بعد وہیں مسجد ہی میں (اجتماعی طور پر) چاشت کی نماز پڑھتے ابن مسعودؓ کو اس بات کا علم ہوا آپ نے اس پر انکار فرمایا اور اس کے بعد فرمایا ان کنتم لا بد فاعلین ففی بیوتکم۔[1]

اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے جو آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے نماز چاشت پڑھنے کی نفی کی ہے۔ تو اس سے بھی ان کا مقصد صرف مداومت ومواظبت کی نفی کرنا ہے کہ میرے خیال میں آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اس پر مواظبت نہیں کی ہے ایسے ہی حضرت ابوبکرؓ وعمرؓ نے بھی اس پر مواظبت نہیں کی۔ چنانچہ حضرت عائشہؓ سے بھی متفق علیہ روایت ہے۔ ما رأیت رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم یسبح سبحۃ الضحیٰ وانی لاسبحہا۔ حالانکہ روایاتِ صحیحہ کے مطابق حضرت عائشہؓ خود ہی آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا صلوۃ الضحیٰ پڑھنا نقل کر رہی ہیں۔ اور اس حدیث میں خود فرما رہی ہیں کہ میں یہ نماز پڑھتی ہوں۔ حضرت عائشہؓ کے اس قول کی توجیہ یہی ہو سکتی ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے مواظبۃً ودواماً یہ نماز نہیں پڑھی۔

ف ۴ فائدہ ۳ سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے چاشت کی نماز پڑھی تو ہے لیکن اس پر مواظبت نہیں کی۔ اس باب کی فصل ثالث میں حضرت ابو سعیدؓ کی صریح روایت بھی آرہی ہے۔ کان رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم یصلی الضحیٰ حتی نقول لا یدعہا ویدعہا حتی نقول لا یصلیہا۔ اس سے بھی یہی معلوم ہوا کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَآلِہٖ وَسَلَّم نے اس پر مواظبت نہیں فرمائی۔

---

[1] مصنف ابن ابی شیبہ ص ۴۰۶ ج ۲۔
[2] کذا فی عمدۃ القاری ص ۲۳۶ ج ۷۔

اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ امت کے لئے بہتر طریقہ کونسا ہے۔ مواظبت اور پابندی کے ساتھ پڑھنا یا ناغے کر کے پڑھنا۔ بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ بغیر مواظبت کے پڑھنا اولیٰ ہے۔ ان حضرات نے حضرت ابوسعید کی مذکورہ روایت سے استدلال کیا ہے کہ چونکہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے مواظبت نہیں فرمائی۔ اس لئے ہمارے لئے بھی اولیٰ یہی ہے کہ مواظبت نہ کی جائے۔ لیکن راجح یہ معلوم ہوتا ہے کہ مواظبت کرنا اولیٰ ہے ایک تو اس لئے کہ احادیث میں اس عمل کو احب الأعمال کہا گیا ہے جس کو پابندی سے نبھایا جائے (احب الأعمال إلی اللہ ما دوام علیہ صاحبہ وإن قل عمدۃ القاری ص۲۴۰ ج ۷) دوسرے آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اس نماز پر مداومت کی خصوصیت کے ساتھ ترغیب دی ہے۔ مثلاً فصل ثالث کے شروع میں حضرت ابوہریرۃؓ کی مرفوع حدیث ہے من حافظ علی شفعۃ الضحیٰ غفرت لہ ذنوبہ وان کانت مثل زبد البحر رواہ احمد والترمذی وابن ماجۃ۔ یعنی جو شخص چاشت کے دوگانہ کی پابندی کرے گا اس کے گناہ معاف کر دیئے جائیں گے خواہ وہ سمندر کی جھاگ کے برابر کیوں نہ ہوں۔ اسی طرح صحیح ابن خزیمہ میں حضرت ابوہریرۃؓ ہی کی مرفوع حدیث ہے "لا یحافظ علی صلاۃ الضحیٰ إلا اواب[1]"۔ ان قولی روایات میں اس نماز کی پابندی اور مواظبت ہی کی ترغیب معلوم ہوتی ہے۔

باقی رہی یہ بات کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اس پر مواظبت نہیں کی تو اس کا جواب یہ ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ایک خاص عذر کی وجہ سے مواظبت کو ترک کیا ہے۔ وہ عذر یہ ہے کہ مواظبت کی صورت میں خدشہ تھا کہ کہیں اس نماز کو واجب یا سنت مؤکدہ نہ سمجھ لیا جائے۔ اور عام اُمتی کے بارے میں یہ عذر موجود نہیں ہے اس لئے کہ ان کی مواظبت احکام میں مؤثر نہیں۔ ان کے لئے یہی انسب ہے کہ یہ عمل خیر پابندی سے کریں۔

ف ۵ چاشت کی نماز کی کتنی رکعات پڑھنی چاہئیں۔ اس میں آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے مختلف عدد ثابت ہیں۔ دو، چار، چھ، آٹھ، دس اور بارہ رکعتیں آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے ثابت ہیں۔ اپنی فرصت و ہمت کے مطابق جس عدد کو بھی اپنا لے سُنّت اداء ہو جائے گی۔

ف ۶ صبح کو طلوعِ آفتاب سے لے کر نصف النہار تک دو نمازوں کا تذکرہ کتب حدیث میں آیا ہے۔ ایک وہ نماز جو آفتاب کے مکمل طور پر طلوع ہو جانے کے جلدی بعد ہی پڑھ لی جاتی ہے۔ دوسری وہ جو گرمی میں ذرا شدت آجانے کے بعد پڑھی جاتی ہے۔ پہلی کو صلوٰۃ اشراق اور دوسری کو صلوٰۃ ضحیٰ کہا جاتا ہے۔ ان ناموں کا ایک دوسرے پر اطلاق ہوتا رہتا ہے۔

اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ صلوٰۃ اشراق اور صلوٰۃ ضحیٰ ایک ہی نماز کے دو نام ہیں یا دو الگ الگ

---

[1] عمدۃ القاری ص ۲۴۰ ج ۷۔

نمازیں ہیں۔ اکثر محدثین وفقہاء کا رجحان اس طرف معلوم ہوتا ہے کہ دونوں ایک ہی نماز کے نام ہیں فرق صرف اعتباری ہے اگر یہ نماز طلوعِ آفتاب کے جلدی بعد پڑھ لی جائے تو یہ صلوٰۃ اشراق ہے اور اگر ٹھہر کر پڑھی جائے تو یہی نماز صلوٰۃ الضحیٰ بن جاتی ہے۔ بعض حضرات کے نزدیک یہ دو نمازیں الگ الگ ہیں۔ حافظ سیوطی اور شیخ علی متقی صاحب کنز العمال کی بھی یہی رائے معلوم ہوتی ہے۔ امام دارمی کے انداز سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک یہ دو الگ الگ نمازیں ہیں اس لئے کہ انہوں نے اپنی سنن میں پہلے باب قائم کیا ہے "باب فی اربع رکعات فی اوّل النہار" اس کے بعد دوسرا عنوان قائم کیا ہے "باب صلاۃ الضحیٰ"[1] اکثر صوفیہ کا میلان بھی اسی طرف ہے کہ دونوں الگ الگ نمازیں ہیں۔ اس بات کی تائید بعض احادیث سے بھی ہوتی ہے مثلاً:

(۱) بعض احادیث میں اس نماز کا وقت بیان کرتے ہوئے فرمایا گیا ہے صلوٰۃ الأوابین حین ترمض الفصال۔ (جیساکہ فصل اوّل کی آخری حدیث بحوالہ مسلم میں ہے) یعنی صلوٰۃ الضحیٰ (جس کا دوسرا نام صلوٰۃ الأوابین بھی ہے) اس وقت پڑھی جاتی ہے جبکہ گرمی کی وجہ سے زمین اتنی گرم ہو جائے کہ اونٹ کے بچوں کے پاؤں جلنے لگ جائیں یعنی خوب دن چڑھنے کے بعد یہ نماز پڑھنی چاہیئے۔ اور راوی حدیث حضرت زید بن ارقم نے اس سے پہلے بعض لوگوں کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھ لیا تو اس کو خلافِ اولیٰ قرار دیا۔ دوسری طرف بعض احادیث میں سورج طلوع ہونے کے بعد ہی نماز پڑھنے کی ترغیب آرہی ہے[2] اس سے معلوم ہوا کہ یہاں دو نمازیں الگ الگ ہیں۔ ایک نماز وہ ہے جو سورج طلوع ہو چکنے کے بعد پڑھی جاتی ہے۔ اور دوسری وہ ہے جس کا وقت ذرا گرمی میں شدت آنے پر شروع ہوتا ہے۔

(۲) سنن نسائی میں روایت ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی غیر فرض نمازوں کا تذکرہ کرتے ہوئے فرمایا کان إذا کانت الشمس من ھھنا کھیأتہا من ھھنا عند العصر صلی رکعتین فإذا کانت من ھھنا کھیأتہا من ھھنا عند الظھر صلی اربعا ویصلی قبل الظھر أربعًا الخ۔ نسائی ہی کی دوسری روایت کے لفظ ہیں کان رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم یصلی حین ترتفع الشمس رکعتین وقبل نصف النہار أربع رکعات یجعل التسلیم فی آخرہ[3] ان دونوں روایتوں سے معلوم ہوا کہ آنحضرت

---

[1] سنن الدارمی ص ۲۷۸ (طبع ملتان) [2] مثلاً حضرت ابوالدرداءؓ کی حدیث مرفوع قدسی عن رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم عن اللہ تبارک وتعالیٰ أنہ قال یا ابن آدم لاتعجزنی من اربع رکعات من اول النہار أکفک آخرہ رواہ احمد ورجالہ کلہم ثقات (کذا فی اعلاء السنن ص ۲۴ ج ۷) ایسے ہی حضرت انسؓ کی حدیث مرفوع من صلی الصبح فی جماعۃ ثم قعد یذکر اللہ حتی تطلع الشمس ثم صلی رکعتین کانت لہ کأجر حجۃ وعمرۃ الخ اس پر تفصیلی کلام دیکھئے اعلاء السنن ص ۲۵، ۲۶ ج ۷، [3] سنن نسائی ص ۱۳۹، ۱۴۰ ج ۱۔

صلی اللہ علیہ وسلم طلوعِ آفتاب اور نصف النہار کے درمیان دو نمازیں پڑھا کرتے تھے۔ ایک طلوعِ آفتاب کے بعد دوسری نصف النہار سے پہلے۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ دونوں نمازیں الگ الگ ہیں۔

عن زید بن ارقم انہ رأی قوما یصلون من الضحی فقال لقد علموا الخ ص۱۱۶

حین ترمض الفصال۔ فصال فصیل کی جمع ہے اونٹنی کا وہ بچہ جس کو اپنی ماں سے جدا کر دیا گیا ہو۔ رمض کا معنی ہے سورج کی گرمی کی وجہ سے کسی چیز کا گرم ہو جانا۔ الفصال سے پہلے یہاں مضاف محذوف ہے۔ یعنی حین ترمض خفاف الفصال۔ جس وقت سورج کی گرمی کی وجہ سے اونٹنی کے بچوں کے پاؤں جلنے لگیں۔ یعنی یہ نماز اس وقت پڑھنی چاہیئے جب سورج خوب بلند ہو جائے۔ بعض احناف نے اس کی تحدید ربع النہار سے بھی کی ہے۔[1]

باب التطوع

اس باب میں صاحب مشکوٰۃ نے مندرجہ ذیل نفل نمازوں کا تذکرہ کیا ہے۔ (۱) تحیۃ الوضوء (۲) صلوۃ الاستخارہ (۳) صلوۃ التوبۃ (۴) صلوۃ الحاجۃ (۵) صلوۃ التسبیح۔ اس کے بعد مطلق نفل نماز کی فضیلت میں دو حدیثیں پیش کی ہیں۔

عن جابر قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعلمنا الاستخارۃ فی الامور ص۱۱۶

اس حدیث میں صلوۃ الاستخارہ کا ذکر ہے۔ نماز استخارہ کے متعلق چند امور کی مختصراً وضاحت کر دینا مناسب ہے۔

امر اوّل کسی اہم مباح کام کے کرنے سے پہلے دو امر مستحب ہیں ایک استشارہ دوسرا استخارہ۔ استشارہ کا مطلب یہ ہے کہ کوئی اہم قدم اٹھانے سے پہلے کسی ایسے شخص سے مشورہ کر لیا جائے جو دیانتدار اور خیر خواہ بھی ہو اور متعلقہ معاملہ کو سمجھتا بھی ہو اور استخارہ کا مطلب یہ ہے کہ دو رکعت نفل پڑھ کے یہ دعا کر لی جائے کہ حق تعالیٰ صحیح جانب قدم اٹھانے کی توفیق عطا فرمائیں اور جس کام کا میں نے ارادہ کیا ہے اگر اس میں میرا کوئی دنیوی یا اخروی نقصان ہو تو مجھے اس سے بچا لیں۔

امر ثانی حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہم اللہ نے استخارہ کی حکمت پر تفصیلی گفتگو فرمائی ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ زمانہ جاہلیت میں عرب کو جب کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے میں تردد

[1] دیکھئے درمختار مع ردالمختار ص ۵۰۵ ج ۱۔

ہوتا تھا تو ایک جانب کو متعین کرنے کے لئے مختلف جاہلانہ طریقوں سے کام لیتے تھے ان میں سے ایک اہم طریقہ استقسام بالازلام کا بھی تھا یعنی تیروں کے ذریعے سے اس کام کا مفید یا مضر ہونا معلوم کرتے تھے۔ اس کی بھی مختلف صورتیں ہوتی تھیں۔ اسلام نے ان تمام صورتوں سے منع کر دیا اور اس کے بدلہ میں مسلمانوں کو صلوۃ الاستخارہ کا طریقہ عنایت فرمایا۔ اس میں بندہ ان مشرکانہ اور جاہلانہ طریقوں کو اپنانے کی بجائے براہِ راست اس قادرِ مطلق اور علام الغیوب ذات کی بارگاہ میں یہ عرض کرتا ہے کہ اے اللہ میرا علم بھی ناقص اور میری قدرت بھی ناقص اس لئے نہ تو میں خود اپنی بھلائی کا فیصلہ کر سکتا ہوں اور نہ ہی اس کو عملی جامہ پہنا سکتا ہوں لیکن آپ کا علم بھی کامل ہے اور قدرت بھی کامل ہے اس لئے آپ کو میری بھلائی خوب معلوم بھی ہے اور اس کو پورا کرنے پر آپ قادر بھی ہیں اس لئے آپ کے علم میں اگر یہ معاملہ میری دنیا و آخرت کے لئے مفید ہے تو یہی میرے مقدر کر دیجئے اور اس کو بسہولت پورا فرما دیجئے اور اگر یہ معاملہ آپ کے کامل علم میں میرے لئے مضر ہے تو آپ خود ہی میری توجہ اس سے پھیر دیجئے اور میرے لئے وہ راستہ مقدر کیجئے جس میں میرے لئے خیر ہو۔ ظاہر ہے کہ جب بندہ اپنے خالق کے سامنے عاجزانہ انداز میں یہ درخواست کرے گا تو وہ اس کی ضرور رہنمائی فرمائیں گے اور اس کام کے دینی یا دنیوی نقصانات سے محفوظ رکھیں گے اس کا یہ کام بھی درست ہو جائے گا اور اس کے ساتھ ساتھ اس کا تعلق اپنے مولیٰ کے ساتھ پہلے سے زیادہ مضبوط ہو جائے گا۔ اس کے برعکس دوسرے جاہلانہ طریقوں میں بھلائی کی بھی کوئی توقع نہیں ہوتی اس لئے ان طریقوں میں انسان ایسی چیزوں سے راہنمائی طلب کرتا ہے جو علم و قدرت میں اس سے بھی کم تر ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ یہ طریقے بندے کو اپنے مالکِ حقیقی سے بھی دور کر دیتے ہیں۔

امرِ ثانی استخارہ کن امور میں کرنا چاہیئے؟ استخارہ صرف مباحات یا واجبات غیر مؤقتہ میں کرنا چاہیئے واجبات مؤقتہ یا مندوبات میں استخارہ کی ضرورت نہیں بلکہ بغیر استخارہ کے ہی ان کو کر لینا چاہیئے ایسے ہی محرمات یا مکروہات میں بھی استخارہ نہیں کرنا چاہیئے بلکہ بغیر استخارہ کے ہی ان کاموں سے بچنا چاہیئے۔ اس لئے کہ واجبات و مندوبات کا نافع ہونا اور محرمات و مکروہات کا مضار ہونا پہلے ہی معلوم ہے۔

امرِ ثالث استخارہ کا طریقہ حدیث میں واضح طور پر بیان کر دیا گیا یعنی دو رکعت نفل پڑھ کر دعاء استخارہ پڑھ لے۔[1] صرف اتنا کر لینے سے استخارہ کی سُنّت اداء ہو جائے گی سونا وغیرہ اداءِ سنت کے لئے ضروری نہیں۔ البتہ مشائخ نے اپنے تجربات کی روشنی میں یہ لکھا ہے کہ یہ دُعاء پڑھنے کے بعد کچھ دیر لیٹ بھی جانا چاہیئے۔ اسی طرح حدیث میں کوئی خواب وغیرہ نظر آنے کا بھی کوئی وعدہ نہیں ہے بعض اوقات اس دعاء کی قبولیت

---

[1] دیکھئے معارف السنن ص ۲۷۸ ج ۴۔

کا ظہور اس طرح بھی ہوتا ہے کہ اس کام کے کرنے یا چھوڑنے کا شدید داعیہ دل میں پیدا ہو جاتا ہے۔ یا اسباب و حالات ایسے پیدا ہو جاتے ہیں کہ اگر وہ کام مفید ہو تو استخارہ کرنے والا اس کو کر ہی لیتا ہے اور اگر مضر ہو تو یہ شخص وہ کام کر ہی نہیں پاتا۔ اللہ تعالیٰ اپنے بعض بندوں کو بعض اوقات خواب میں بھی اس کا مفید یا مضر ہونا دکھلا دیتے ہیں یا ایسی علامات دکھلا دیتے ہیں جن سے ایک جانب کا رجحان ہو جاتا ہے۔ لیکن ہر شخص کیلئے یا ہر وقت میں ایسا ہونا ضروری نہیں۔

امر رابع اگر استخارہ کے بعد بھی اس امر میں تحیر و تردد ختم نہ ہو تو بار بار استخارہ کرنا چاہیئے۔ بعض نے سات مرتبہ تک استخارہ کرنا لکھا ہے۔ بعض روایات سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔

امر خامس اصل سنت استخارہ تو وہی ہے جو حدیث میں مذکور ہے۔ اس کے علاوہ بعض مشائخ نے اپنے تجربات سے اس کے کچھ اور آداب بھی بتائے ہیں اور دعائیں اور طریقے بھی لکھے ہیں ان میں سے بعض تجربہ سے مفید بھی ثابت ہوئے ہیں۔ ان کو سُنّت تو نہیں سمجھنا چاہیئے بغیر اعتقادِ سُنّیت کے عملیات کے درجہ میں ان کو کر لیا جائے تو کوئی حرج نہیں۔

عن ابن عباس أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال للعباس بن عبد المطلب الخ۔

صلوٰۃ التسبیح اس حدیث میں صلوٰۃ التسبیح کی فضیلت اور اس کا طریقہ بیان کیا گیا ہے۔ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کے علاوہ اور بھی بہت سے صحابہؓ یہ نماز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کر رہے ہیں۔ حضرت بنوریؒ نے سیوطی کی "اللآلی المصنوعۃ" کے حوالہ سے لکھا ہے یہ حدیث دس سے زائد صحابہؓ سے منقول ہے[1]۔ ان میں سے زیادہ مشہور حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کی حدیث ہے جو صاحب مشکوٰۃ نے یہاں نقل کی ہے۔ بعض محدثین نے اس کی سند پر کچھ کلام کیا ہے حتیٰ کہ حافظ ابن جوزی وغیرہ نے اسے موضوع تک کہدیا ہے لیکن ابن جوزی کا یہ فیصلہ تشدد ہے۔ یہ حدیث قابل استدلال ہے۔ بہت سے محدثین نے اس کی تصحیح کی ہے۔ حدیث ابن عباسؓ اور دوسری بعض حدیثیں بذاتِ خود کم از کم درجہ حسن تک پہنچ جاتی ہیں۔ پھر تعددِ طرق سے اس میں مزید قوت آجاتی ہے۔ پھر اس کے ساتھ امت کا تعامل بھی مل جائے تو اس کے رد کرنے کی گنجائش نہیں رہتی۔ صلحاء امت میں اس نماز کا معمول رہا ہے۔ بعض تابعین سے بھی اس کا پڑھنا منقول ہے۔ محدثین میں سے حضرت عبد اللہ بن مبارک نمایاں شخصیت ہیں۔ جن کا یہ نماز پڑھنے کا معمول تھا۔ امام حاکم اپنی "المستدرک" میں صلوٰۃ التسبیح کے متعلق حضرت ابن عمرؓ کی حدیث نقل کر کے فرماتے ہیں۔ ھذا اسناد صحیح لا غبار علیہ ومما یستدل بہ علی صحۃ ھذا الحدیث

---

[1] معارف السنن

استعمال الأئمة من اتباع التابعين إلى عصرنا هذا اياه ومواظبتهم عليه وتعليمهم الناس منهم عبد الله بن المبارك رحمة الله عليه[1] یاد رہے کہ اس حدیث کی تصحیح پر ذہبی نے موافقت کی ہے۔

صلوٰۃ التسبیح کی چار رکعتیں ہوتی ہیں ہر رکعت میں پچھتر مرتبہ تسبیح پڑھی جاتی ہے۔ ہر رکعت میں یہ تعداد پوری کرنے کے دو طریقے ہیں ایک وہی جو اس حدیث میں مذکور ہے۔ یعنی قیام میں قرأت کے بعد پندرہ مرتبہ اس کے بعد رکوع، قومہ، دونوں سجدے اور جلسہ میں سے ہر ایک میں دس دس مرتبہ دوسرے سجدہ کے بعد جلسۂ استراحت میں بھی دس مرتبہ۔ اس طریقہ میں جلسۂ استراحت لازم آتا ہے۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ قیام میں پندرہ کی بجائے پچیس مرتبہ تسبیح پڑھ لے۔ پندرہ مرتبہ ثناء کے بعد اور دس مرتبہ قرأت کے بعد۔ دوسرے سجدے کے بعد پڑھنے کی ضرورت نہیں پڑھے گی۔ یہ طریقہ حضرت عبد اللہ بن المبارک سے منقول ہے۔ اس میں جلسۂ استراحت لازم نہیں آتا۔ اس لئے بعض احناف نے اس کو ترجیح دی ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے پہلے طریقہ ہی کو ترجیح دی ہے وہ فرماتے ہیں کہ اس نماز کی شان دوسری نمازوں سے مختلف ہے۔ اسی لئے اس میں جلسۂ استراحت پر کوئی اشکال نہیں حاوی قدسی، حلیہ اور بحر میں صرف پہلے طریقہ ہی کو ذکر کیا گیا ہے۔ علامہ شامی فرماتے ہیں کبھی پہلے طریقہ کے مطابق پڑھ لینی چاہیئے کبھی دوسرے کے مطابق[2]۔

باب صلوٰۃ السفر

سفر میں چار رکعت والی نماز کی صرف دو رکعتیں پڑھنا، اقصار، تقصیر اور قصر کہلاتا ہے۔ تیسری لغت افصح ہے۔ قرآن کریم میں بھی اس کو مجرد ہی استعمال کیا گیا ہے۔

قصر کی حیثیت

اس بات پر تمام علماء اور ائمہ کا اتفاق ہے کہ سفر شرعی میں چار رکعت والی نمازیں قصر مشروع ہے۔ خواہ امن کی حالت ہو یا خوف کی۔ اس میں اختلاف ہوا ہے کہ قصر کی حیثیت کیا ہے۔ اس اختلاف کی تعبیر یوں بھی کر دی جاتی ہے کہ آیا قصر کی یہ رخصت، رخصتِ اسقاط ہے یا رخصتِ ترفیہ؟ اس میں ائمہ اربعہ کے مذاہب حسب ذیل ہیں۔

(۱) امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ رخصت رخصتِ اسقاط ہے۔ یعنی سفر میں اصل فرض ہی چار کی جگہ دو رکعتیں

---

[1] مستدرک حاکم ص ۳۱۹ ج ۱۔ [2] رد المحتار ص ۵۰۸ ج ۱۔

ہیں اس لئے قصر واجب ہے اتمام جائز نہیں۔ امام مالک اور احمد کی بھی ایک ایک روایت اسی طرح ہے جمہور صحابہؓ وتابعین اور اکثر اہل علم کا مذہب بھی یہی ہے۔

(۲) امام شافعیؒ کے نزدیک قصر اور اتمام دونوں جائز ہیں۔ ان کے نزدیک یہ رخصت، رخصت ترفیہ ہے۔

(۳) امام مالک، امام احمد اور امام شافعی کا ایک ایک قول یہ بھی ہے کہ قصر اور اتمام دونوں جائز ہیں۔ لیکن قصر افضل اور اولیٰ ہےلہ۔

حنفیہ کے دلائل

حنفیہ کے اس مسئلہ میں کافی دلائل ہیں۔

(۱) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابو بکرؓ وحضرت عمرؓ کا سفر کے موقعہ پر کہیں اتمام کرنا ثابت نہیں۔ اگر اتمام جائز ہوتا تو کم از کم زندگی میں ایک مرتبہ ضرور بیان جواز کے لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اتمام فرماتے۔

(۲) اس باب کی تیسری حدیث بحوالہ مسلم حضرت عمرؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے قصر کے متعلق سوال کیا کہ آیت قصر سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ قصر صرف حالت خوف میں ہونا چاہیئے اس پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته۔ اسمیں اول تو قصر کو حق تعالیٰ کی طرف سے صدقہ وعطیہ کہا گیا ہے۔ حق تعالیٰ کا صدقہ ستر د کرنا سخت توہین ہے اس سے معلوم ہوا کہ قصر واجب ہے پھر صیغۂ امر کے ساتھ صدقہ قبول کرنے کا حکم دیا۔ امر کا اصل مقتضا وجوب ہے۔ معلوم ہوا قصر واجب ہے۔

(۳) فصل ثالث میں حضرت عائشہؓ کی حدیث آرہی ہے۔ بحوالہ شیخین۔ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ اصل میں نماز اول کی فرضیت دُو دُو رکعت ہوئی تھی ــــــ پھر جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ منورہ میں تشریف لائے تو حضر کی نماز چار رکعت کردی گئی اور سفر کی نماز اپنی اصلی حالت پر رکھی گئی اس سے معلوم ہوا کہ سفر میں اصل واجب دو ہی رکعت ہیں۔ دو کی بجائے چار پڑھنا ایسا ہوگا۔ جیسے فجر کی چار رکعتیں پڑھی جائیں۔

شافعیہ کے دلائل اور جواب

پہلے بتایا جاچکا ہے کہ جمہور صحابہؓ وتابعین کا مذہب یہی ہے کہ سفر میں قصر ضروری ہے۔ حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، ابن مسعودؓ، ابن عمرؓ ابن عباسؓ وغیرھم کا یہی مسلک ہے۔ حضرات شیخین سے سفر میں اتمام ثابت نہیں حضرت عثمانؓ بھی خلافت کے ابتدائی زمانہ میں قصر ہی کرتے رہے ہیں اس کے بعد مکہ میں اتمام کرنے لگ گئے تھے۔ حضرت عائشہؓ سے بھی منقول ہے کہ وہ اتمام

لہ مذاہب کی تفصیل دیکھئے معارف السنن ص ۴۵۳، ۴۵۴ ج ۴۔

کرلیا کرتی تھیں۔ ان دونوں حضرات کے عمل سے شافعیہ استدلال کرتے ہیں۔
لیکن ان حضرات کی روایات سے استدلال درست نہیں اس لئے کہ روایات میں تصریح ہے کہ یہ حضرات کسی تاویل کی وجہ سے اتمام کیا کرتے تھے۔ حضرت عائشہؓ کے بارے میں ان کے بھانجے عروہ کے لفظ فصل ثالث میں آرہے ہیں، تاولت کما تاول عثمان۔ تأول کے لفظ سے معلوم ہوا کہ ان کے پاس کوئی نص صریح موجود نہیں تھی ورنہ اسے ضرور پیش کرتے معلوم ہوا یہ ان کا اجتہاد تھا لیکن جمہور صحابہ، حضرات شیخین اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل اسکے خلاف ہے۔
باقی یہ حضرات کیا تاویل کرتے تھے یہ الگ بحث ہے۔ جواب کے لئے اتنی بات ثابت ہوجانا ہی کافی ہے کہ ان کا عمل تاویل پر مبنی تھا۔

عن ابن عباسؓ قال سافر النبی صلی اللہ علیہ وسلم سفرًا فاقام تسعة عشر یومًا الخ ص۱۱۸

مدتِ اقامت

کتنے دن ٹھہرنے کی نیت کرنے سے مسافر مقیم بنتا ہے؟ اس میں اقوال بہت مختلف ہیں۔ ائمہ اربعہ کے مذاہب حسب ذیل ہیں۔

(۱) حنفیہ کے نزدیک اگر مسافر کسی جگہ میں پندرہ دن یا اس سے زیادہ دن رہنے کی نیت کرلے تو وہ مقیم بن جاتا ہے۔ اس پر اتمام واجب ہے۔ اور اگر اس سے کم کی نیت کی تو مسافر ہی رہے گا۔ ایسے ہی اگر کوئی بھی نیت نہ ہو یعنی یہ معلوم نہ ہو کہ مجھے یہاں کتنے دن قیام کرنا پڑے گا تب بھی وہ مسافر ہی ہوگا۔

(۲) امام شافعی کا قول مشہور یہ ہے کہ مدت اقامت چار دن ہے یوم خروج و دخول کے علاوہ۔

(۳) امام مالک کا بھی یہی مذہب ہے یوم خروج و دخول کی تفصیلات میں اختلاف ہے۔

(۴) امام احمد کی مشہور روایت یہ ہے کہ اگر اکیس دن سے زیادہ قیام کی نیت کرے، تو ہوگا۔[۱]

اس مسئلہ میں کوئی مرفوع حدیث کسی طرف نہیں ہے نہ قولی نہ فعلی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مختلف اسفار کے بارے میں روایات آرہی ہیں کہ آپ نے فلاں مقام پر اتنے دن قیام کیا لیکن یہ تصریح کسی روایت میں بھی نہیں ہے کہ آپ نے اتنے دن قیام کی نیت بھی کی تھی۔ آپ کے یہ اسفار چونکہ غزوات کے سلسلہ میں تھے اور ایسے اسفار میں پہلے سے یہ تعیین نہیں کی جاسکتی کہ کتنے دن قیام کرنا پڑے گا اس لئے غالب یہی ہے کہ آپ کا قیام ان اسفار میں بغیر نیت کے ہوا تھا۔ اور ایسی صورت میں جتنے دن بھی قیام ہوجائے سفر والے احکام ہی جاری ہوتے ہیں۔
اس مسئلہ میں سب حضرات آثار صحابہؓ ہی سے استدلال کرتے ہیں۔ حنفیہ کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا اثر ہے۔ قال اذا قدمت بلدةً وأنت مسافر و فی نفسك أن تقیم خمسة عشر یومًا اکمل الصلوة

[۱] تفصیل مذاہب دیکھئے معارف السنن ص ۴۷۴ ج ۴۔

بهما إن كنت لا تدري متى تظعن فاقصرها۔ اس کی تخریج امام طحاوی نے کی ہے۔ امام محمد نے بھی کتاب الآثار میں حضرت ابن عمرؓ سے اس کی تخریج کی ہے[1]۔

فاقام تسعة عشر يومًا۔ یعنی فتح مکہ کے موقعہ پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انیس دن قیام فرمایا۔ پہلے حضرت انس کی حدیث گذر چکی ہے کہ آپ نے مکہ میں دس دن قیام فرمایا وہ حجۃ الوداع کے بارے میں ہے یعنی حجۃ الوداع کے موقعہ پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ اور اس کے گرد و نواح میں دس دن قیام فرمایا[2]۔

عن ابن عمرؓ قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي في السفر على راحلته الخ ص۱۱۸

اس حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرائض کے علاوہ نوافل وغیرہ سفر کے دوران سواری پر ہی پڑھ لیتے تھے۔ حنفیہ کا مذہب بھی یہی ہے۔ اس حدیث میں یہ بھی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم وتر بھی سواری پر پڑھ لیا کرتے تھے۔ اس سے وہ حضرات استدلال کرتے ہیں جو وجوبِ وتر کے قائل نہیں۔ اس لئے کہ واجب نماز سواری پر پڑھنا جائز نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ وتر پہلے سنت تھے پھر واجب ہو گئے۔ یہ واقعہ وجوب وتر سے پہلے کا ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ خود اس حدیث کے راوی حضرت ابن عمرؓ سے منقول ہے کہ وہ باقی نوافل تو سواری پر ہی پڑھ لیتے تھے لیکن وتر نیچے اتر کر پڑھتے تھے اور آپ کا یہ خیال تھا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بھی ایسے ہی کیا کرتے تھے[3]۔

الفصل الثانی

عن عائشة قالت كل ذلك قد فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم قصر الصلوة وأتم ص۱۱۸۔

یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں اتمام بھی کیا ہے اور قصر بھی۔ مطلب یہ ہے کہ آپ نے سفر میں مغرب و فجر میں اتمام کیا ہے اور ظہر، عصر اور عشاء میں قصر یا مطلب یہ ہے کہ حالتِ حضر میں آپ نے اتمام کیا ہے اور حالتِ سفر میں قصر۔

وعن ابن عمر قال صليت مع النبي صلى الله عليه وسلم الظهر في السفر ركعتين وبعدها ركعتين الخ ص۱۱۸

سفر میں سنتیں پڑھنے کا حکم سفر کے دوران سنن و نوافل وغیرہ پڑھنے کا کیا حکم ہے اس میں مذاہب بھی مختلف ہیں اور روایاتِ حدیث بھی۔

---

[1] دیکھئے نصب الرایہ ص ۱۸۳، ۱۸۴ ج ۲۔

[2] معارف السنن ص ۴۷۵ ج ۴۔ [3] اخرجہ الطحاوی فی شرح معانی الآثار (ص ۲۸۴ ج ۱)۔ واسنادہ صحیح کما فی العمدۃ معارف السنن ص ۲۶۰ ج ۴۔

مذاہب اس مسئلہ میں سلف کے اقوال مختلف ملتے ہیں بعض نے اس کو مطلقاً ممنوع قرار دیا ہے بعض نے مطلقاً جائز اور بعض نے رواتب اور نوافل مطلقہ میں فرق کیا ہے۔ ائمہ اربعہ میں سے امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ سفر میں بھی نمازوں کے ساتھ سنن قبلیہ و بعدیہ پڑھ لینی چاہئیں۔ امام صاحبؒ سے اس مسئلہ میں کوئی صریح روایت منقول نہیں مشائخ احناف کے اس میں اقوال بہت مختلف ہیں۔ بہتر یہی ہے کہ اگر امن اور قرار کی حالت ہو تو پڑھ لینی چاہئیں۔ لیکن فجر کی سنتوں کے علاوہ باقی سنن کا تاکد بہرحال ختم ہوجاتا ہے۔

مختلف روایات اور ان میں تطبیق سفر میں نماز کے ساتھ سنتیں پڑھنی چاہئیں یا نہیں؟ اس میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایات مختلف ہیں۔ بعض میں ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے اس پر انکار فرمایا ہے مثلاً پہلی فصل میں حفص بن عاصمؒ کی متفق علیہ روایت گذر چکی ہے وہ فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عمرؓ نے ایک مرتبہ سفر میں دو رکعت نماز پڑھائی۔ نماز کے بعد آپ کی سواری لائی گئی اور آپ (اس میں) بیٹھ گئے۔ اس وقت آپ نے چند لوگوں کو سنتیں پڑھتے ہوئے دیکھ کر فرمایا لو کنت مسبحا اتممت صلوتی۔ اگر مجھے سنتیں پڑھنی ہوتیں تو میں فرضوں ہی میں اتمام کرلیتا۔ اس کے بعد فرمایا کہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم، ابوبکرؓ، عمرؓ اور عثمانؓ کے ساتھ رہا ہوں وہ سفر میں دو رکعت سے زائد نہیں پڑھتے تھے۔

اس کے برعکس زیر بحث حدیث میں حضرت ابن عمرؓ فرمارہے ہیں۔ میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سفر میں ظہر کے بعد دو رکعتیں پڑھی ہیں۔ ان مختلف روایات میں تطبیق کی علماء نے مختلف تقریریں کی ہیں۔ مثلاً:

(۱) نفی والی روایات میں حضرت ابن عمرؓ کا مقصد سنتیں پڑھنے کی نفی کرنا مقصود نہیں بلکہ تاکد کی نفی مقصود ہے۔ یعنی سفر میں ان کی تاکید نہیں رہتی۔

(۲) مطلب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم غالب حالات میں تو نہیں پڑھتے تھے۔ کبھی کبھی پڑھ بھی لیتے تھے۔

(۳) حضرت شاہ عبدالغنی محدث دہلویؒ نے فرمایا ہے کہ نفی حالت سیر میں ہے اور اثبات حالت اقامت میں ہے۔

(۴) حضرت شیخ الحدیث صاحب سہارنپوری قدس سرہ نے تطبیق یوں دی ہے کہ نفی زمین پر اتر کر پڑھنے کی ہے اور اثبات سواری پر بیٹھ کر پڑھنے کا ہے۔

عن معاذ بن جبلؓ قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی غزوۃ تبوک اذا زاغت الشمس قبل أن یرتحل الخ ص۱۱۸۔

جمع بین الصلاتین کا حکم

جمع بین الصلوتین کی دو قسمیں ہیں ایک حقیقی دوسری فعلی جمع بین الصلوتین حقیقی یہ ہے کہ ظہر اور عصر دونوں کو

ظہر کے وقت میں پڑھا جائے مغرب وعشاء کو مغرب کے وقت میں اکٹھا پڑھا جائے اس کو جمع تقدیم کہتے ہیں یا ظہر اور عصر کو عصر کے وقت میں اور مغرب وعشاء کو عشاء کے وقت میں ملاکر پڑھا جائے اس کو جمع تاخیر کہتے ہیں۔ جمع فعلی کی صورت یہ ہے کہ ظہر وعصر دونوں کو اپنے اپنے وقت میں یوں ادا کیا جائے کہ ظہر کو اپنے وقت کے آخر میں پڑھا جائے پھر کچھ دیر انتظار کرکے جب عصر کا وقت شروع ہو تو عصر اول وقت میں پڑھ لیجائے۔ ایسے ہی مغرب وعشاء کو اپنے اپنے وقت میں یوں ادا کیا جائے کہ مغرب اپنے وقت کے آخر میں پڑھی جائے اور عشاء اپنے وقت کے شروع میں۔ جمع حقیقی کو جمع وقتی اور جمع فعلی کو جمع صوری بھی کہہ دیتے ہیں۔

جمع بین الصلوتین حقیقی کے جواز و عدم جواز کے بارہ میں سلف کا اختلاف ہوا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک جمع حقیقی کی کوئی صورت بھی جائز نہیں نہ جمع تقدیم نہ تاخیر نہ سفر میں نہ حضر میں۔ صرف دو موقعوں پر جائز ہے۔ ایک میدان عرفات میں ظہر اور عصر اکٹھی پڑھی جائیں گی جمع تقدیم کے ساتھ۔ دوسرے مزدلفہ میں مغرب وعشاء اکٹھی پڑھی جائیں گی جمع تاخیر کے ساتھ۔ یہ دونوں جمعیں مناسک حج میں داخل ہیں۔ ان دو موقعوں کے علاوہ کہیں بھی جمع حقیقی جائز نہیں۔ امام مالک کی بھی ایک روایت حنفیہ کی طرح ہے[1]۔ (مشہور روایت کے مطابق) ائمہ ثلثہ کے نزدیک ظہر وعصر اور مغرب وعشاء کے درمیان فی الجملہ جمع حقیقی جائز ہے۔ آگے تفصیلات میں ان کا اختلاف ہوا ہے۔ سفر کی وجہ سے ان سب کے نزدیک جمع حقیقی جائز ہے لیکن کون سا سفر مبیح جمع ہے کونسا نہیں اسمیں انکا اختلاف ہوا ہے۔ سفر کے علاوہ دوسرے اعذار مبیحہ للجمع میں بھی اختلاف ہے[2]۔

قرآن کریم میں ہے ان الصلوٰۃ کانت علی المؤمنین کتابا موقوتا۔ یعنی نماز فرض بھی ہے اور موقوت بھی یعنی اس کے اوقات مقرر اور متعین ہیں۔ تعیین اوقات کا مقصد یہی ہے کہ ہر نماز اپنے اپنے وقت میں اداء ہو۔ اور جمع حقیقی اس کے خلاف ہے۔

اس آیت کریمہ کے علاوہ امام طحاویؒ نے ان احادیث کو بھی حنفیہ کی دلیل قرار دیا ہے جن میں نماز کو اپنے وقت پر اداء کرنے کی اہمیت اور اپنے وقت سے مؤخر کرنے پر وعید بیان کی گئی ہے[3]۔ یہ احادیث اول تو ویسے ہی مطلق ہیں۔ مسافر اور مقیم سب کو شامل ہیں پھر ان میں سے بعض احادیث آپ نے ارشاد ہی سفر میں فرمائی تھیں ان کا مسافر کو شامل ہونا اور بھی واضح ہے۔ مثلاً حضرت ابوقتادہؓ کی حدیث مرفوع لیس فی النوم تفریط إنما التفریط فی الیقظۃ بأن یؤخر صلوۃ إلی وقت أخری۔ یہ بات آپ نے سفر (لیلۃ التعریس) کے موقعہ پر فرمائی تھی۔

---

[1] مغنی ابن قدامہ ص ۲۷۱ ج ۲۔ [2] تفصیلات دیکھئے بدایۃ المجتہد ص ۱۲۴ تا ۱۲۶ ج ۱۔
[3] شرح معانی الآثار ص ۱۲۲ ج ۱۔

ائمہ ثلثہ استدلال کرتے ہیں۔ ان احادیث فعلیہ سے جن میں آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا سفر میں جمع بین الصلوتین آرہا ہے۔ مثلاً حضرت ابن عباسؓ کی حدیث گذر چکی ہے۔ کان رسول اللہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یجمع بین صلوٰۃ الظہر و العصر إذا کان علی ظہر سیر و یجمع بین المغرب والعشاء۔ حنفیہ کے نزدیک یہ احادیث جمع صوری پر محمول ہیں۔ اس پر بہت سے قرائن موجود ہیں۔ مثلاً؛ سنن ابو داؤد اور دارقطنی میں حضرت ابن عمرؓ کی ایک روایت ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ابن عمرؓ ایک مرتبہ سفر میں تھے۔ راستہ میں ان کے مؤذن نے کہا "الصلوٰۃ" یعنی مغرب کی نماز کا وقت ہوگیا ہے۔ آپ نے فرمایا "سِرْ سِرْ" (چلتے رہو۔) اس کے بعد لفظ ہیں حتی إذا کان قبل غیوب الشفق نزل فصلی المغرب ثم انتظر حتی غاب الشفق فصلی العشاء۔ یعنی آپ نے مغرب غروب شفق سے تھوڑی دیر پہلے پڑھی پھر کچھ دیر انتظار کے بعد جب شفق غروب ہوگئی تو آپ نے عشاء پڑھی دونوں میں جمع صوری ہوئی اس کے بعد آپ نے فرمایا کہ نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم جب جلدی میں ہوتے تھے تو ایسا ہی فرماتے تھے۔

حضرت معاذ بن جبلؓ کی زیر بحث حدیث سے بھی ائمہ ثلثہ استدلال کرتے ہیں۔ اس میں حضرت معاذؓ فرمارہے ہیں۔ کہ سفر تبوک میں آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا یہ معمول تھا کہ اگر آپ کے کوچ کرنے سے پہلے سورج ڈھل جاتا تو ظہر و عصر کو اکٹھا پڑھ لیتے اور اگر سورج ڈھلنے سے پہلے کوچ فرمالیتے تو ظہر کو مؤخر کرلیتے جب عصر کے لئے پڑاؤ ڈالتے تو دونوں نمازیں اکٹھی پڑھ لیتے۔ مغرب میں بھی یہی معمول تھا۔ یہ حدیث جمع حقیقی کے بارہ میں کسی حد تک صریح ہے۔ اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث سنداً صحیح نہیں۔ بہت سے محدثین نے اس پر کلام کیا ہے امام ابوداؤد فرماتے ہیں۔

هذا حديث منكر وليس في جمع التقديم حديث قائم۔

پھر اگر اس حدیث کی صحت کو تسلیم کر بھی لیا جائے تب بھی اس کو جمع صوری پر محمول کرنا ممکن ہے یعنی حدیث کا مطلب یہ بیان کیا جائے کہ جب آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا زوال کے بعد کوچ کرنے کا خیال ہوتا تو وقت ظہر کے آخری حصہ تک انتظار کرتے۔ آخر وقت ظہر میں ظہر پڑھتے اور عصر کی نماز ابتداء وقت میں پڑھتے۔ اس طرح کرنے کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ بار بار اترنے چڑھنے کی مشقت سے بچ جاتا ہے یہ مطلب اس حدیث کے کسی لفظ کے خلاف بھی نہیں ہے۔ بلکہ طبرانی وغیرہ کی بعض روایات سے اس کی تائید بھی ہوتی ہے۔

---

[1] سنن ابوداؤد ص ۱۷۱ ج ۱۔ [2] کذا فی اعلاء السنن ص ۲۷ ج ۲ اسمیں اور بھی اس قسم کے کافی شواہد جمع کردیئے ہیں۔
[3] بعض روایات سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ابن عمرؓ نے مغرب غروب شفق کے بعد پڑھی ہے۔ ان روایات میں "غاب الشفق" کا مطلب ہے۔ کاد الشفق أن یغیب چنانچہ نسائی کی ایک روایت میں اس کی تصریح بھی ہے۔ (بذل المجہود ص ۲۳۵ ج ۲)۔
[4] دیکھئے معارف السنن ۴۸۳ ج ۴ و بذل المجہود ص ۲۴۔ [5] نیل الأوطار ص ۲۲۷ ج ۳ [6] معارف السنن ص ۴۸۴، ۴۸۵ ج ۴۔

الفصل الثالث

تأولت كما تأول عثمان ص۱۱۹۔ جس طرح حضرت عثمانؓ نے منیٰ میں قصر کیا ہے تاویل کی وجہ سے اسی طرح حضرت عائشہؓ بھی کوئی تاویل کرتی تھیں۔ یہاں تشبیہ نفس تاویل میں دینا مقصود ہے یہ ضروری نہیں کہ دونوں کی تاویل بھی ایک ہی ہو۔

حضرت عثمانؓ کیا تاویل کرتے تھے؟ بعض نے کہا کہ ان کی تاویل کی وجہ یہ تھی کہ انہوں نے مدینہ کے ساتھ ساتھ مکہ میں بھی تأہل اختیار کرلیا تھا اس لئے مکہ میں اتمام کرتے تھے بعض نے کہا ہے کہ حضرت عثمانؓ کے نزدیک قصر حالتِ سیر کے ساتھ خاص تھا۔ اگر مسافر کہیں ٹھہر جائے خواہ قلیل وقفہ کے لئے ہی ہو اس کے لئے اتمام کے قائل تھے اس لئے اتمام کیا کرتے تھے اس میں اور اقوال بھی ہیں۔

حضرت عائشہؓ کی تاویل یہ بتائی جاتی ہے کہ وہ قصر کی اس وقت قائل تھیں جبکہ سفر میں مشقت زیادہ ہو اگر مشقت نہ ہو تو اتمام کرلیا کرتی تھیں۔

عن مالك بلغه أن ابن عباس كان يقصر الصلوٰة في مثل ما يكون بين مكة والطائف الخ ص۱۱۹

مقدارِ مسافت قصر

کتنی مسافت کا سفر کرنے سے آدمی شرعاً مسافر بنتا ہے اور اس کے لئے قصر جائز ہوتی ہے۔ اس میں فقہاء کے اقوال بہت مختلف ہیں۔ تقریباً بیس کے قریب اقوال ہیں۔ یہاں صرف ائمہ اربعہ کے مذاہب نقل کرنے پر اکتفاء کیا جائے گا۔ امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ سے مسافتِ سفر کی مقدار چار برید منقول ہے۔ یہ ایک دن کی مسافت بنتی ہے۔ پھر اس مقدار کی میلوں کے ساتھ تحدید میں ان حضرات کے اقوال مختلف ہیں[1]۔

امام ابوحنیفہؒ کی ظاہر الروایۃ یہ ہے کہ مسافت قصر تین دن کی مسافت ہے درمیانی چال کے ساتھ۔ ایک روایت یہ بھی ہے کہ تین مراحل ہیں۔ دونوں روایتیں قریب قریب ہی ہیں۔ امام ابویوسفؒ کا قول یہ ہے کہ مسافت قصر دو دن اور تیسرے دن کے اکثر حصے کی مسافت ہے۔ امام صاحب سے بھی ایک روایت اسی طرح ہے۔ تین دن کی مسافت والا قول حضرت عثمانؓ، حضرت ابن مسعودؓ، سوید بن غفلۃ، حذیفہ بن الیمانؓ وغیرہ بہت سے سلف سے منقول ہے[2]۔

بعض مشائخ حنفیہ نے مقدار سفر کی تحدید فراسخ کے ساتھ بھی کی ہے اس میں بھی پھر کئی قول ہیں ایک یہ کہ مسافت قصر پندرہ فرسخ ہے دوسرا یہ کہ اٹھارہ فرسخ ہے۔ تیسرا یہ کہ اکیس فرسخ ہے فتویٰ بھی مختلف قولوں پر دیا گیا ہے ایک فرسخ تین میل کا ہوتا ہے ایک میل چھ ہزار ذراع کا ہوتا ہے اور ایک ذراع چوبیس انگل کا۔ ان مقداروں کی تفصیل حضرت مفتی محمد شفیع صاحب قدس سرہ کے رسالہ

---

[1] دیکھئے اوجز المسالک ص۷۰ ج۲۔ [2] دیکھئے معارف السنن ص۴۷۳ ج۴۔

"اوزانِ شرعیہ" میں دیکھی جا سکتی ہے۔ ہمارے بہت سے مشائخ نے اڑتالیس میل والے قول کو اختیار کیا ہے۔ یہ پندرہ فرسخ والے قول کے قریب ہی ہے۔

حنفیہ کی ظاہر الروایۃ تین دن کی مسافت کی ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ سفر کے دوسرے احکام میں شریعت نے تین دن کی مدت کو معیار بنایا ہے۔ مثلاً ہر مسافر کے لئے تین دن رات تک موزوں پر مسح کرنے کی اجازت ہے۔ اور یہ رخصت تبھی ممکن ہے جبکہ اقل مدتِ سفر تین دن رات ہو ورنہ یہ رخصت بعض مسافروں کو شامل ہو گی بعض کو نہیں حالانکہ حدیث میں "المسافر" محلی باللام ذکر کیا گیا ہے اور اس سے مقصود استغراقِ جنس ہے۔ معلوم ہوا سفرِ شرعی اس وقت بنتا ہے جبکہ آدمی کھانا پینا اور آرام جاری رکھ کر تین دن سفر میں گذارے یا اتنی مسافت کرلے۔ اسی طرح ایک حدیث میں ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "لا تسافر المرءة ثلثة ایام الا مع ذی محرم" اس سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے۔ غرضیکہ سفر کے دوسرے احکام میں تین دن ہی کا اعتبار کیا گیا ہے[۱]۔

زیرِ بحث حدیث میں حضرت ابن عباسؓ کا جن مسافتوں میں قصر کرنا آرہا ہے۔ امام مالکؒ نے ان کی تحدید "اربعۃ برد" کے ساتھ کی ہے۔ "برد" برید کی جمع ہے۔ برید کے مختلف معانی آتے ہیں۔ (۱) دو فرسخ (۲) بارہ میل (۳) دو منزلوں کے درمیان جتنی بھی مسافت ہو۔ اسی لئے مولانا ظفر احمد عثمانیؒ نے فرمایا ہے جن روایات میں مسافتِ قصر کی تحدید "برید" کے ساتھ کی گئی ہے ان سے استدلال کسی بھی مسلک پر مناسب نہیں اس لئے اس کے معنی میں ابہام پایا جاتا ہے[۲]۔ مالکیہ نے جو اس کی تفسیر کی ہے وہ یہ ہے کہ ہر برید چار فرسخ کا ہوتا ہے اور ہر فرسخ تین میل کا ہوتا ہے۔ تو چار برید سولہ فرسخ یعنی اڑتالیس میل کا ہوا۔

باب الجمعۃ

جُمعہ میں کئی لغات ہیں جیم اور میم کا ضمہ، جیم کا ضمہ میم کا سکون، جیم کا ضمہ اور میم کا فتحہ هُمَزة کی طرح۔ افصح لغت پہلی ہی ہے۔ جمعہ کی تاء تانیث کے لئے نہیں بلکہ مبالغہ کے لئے ہے۔

---

[۱] اس مسئلہ میں دلائل کی مکمل تفصیل ملاحظہ ہو اعلاء السنن ص ۲۳۶ تا ۲۴۹ ج ۷۔

[۲] اعلاء السنن ص ۲۴۵ ج ۷۔

وعنه قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إن فی الجمعۃ لساعۃً لایوافقہا عبدٌ مسلم الخ[۱۱۹]

جمعہ کی ساعتِ اجابت

بہت سی احادیث میں یہ بات آرہی ہے جمعہ کے دن ایک ایسی گھڑی ہوتی ہے جس میں بندہ حق تعالیٰ سے جو دعا بھی مانگتا ہے وہ قبول ہوجاتی ہے۔ یہ مقبول گھڑی کونسی ہے۔ اس کی کوئی قطعی تعیین نہیں کی جاسکتی۔ حق تعالیٰ نے اپنی خاص حکمتوں کی وجہ سے اس قسم کی مقبول ساعات کی حتمی تحدید نہیں فرمائی تاکہ بندے کہیں اسی پر اکتفاء کر کے نہ بیٹھ جائیں۔ شب قدر کے معاملہ میں بھی ایسا ہی فرمایا۔ اس کی بھی قطعی تحدید نہیں کی گئی کہ کونسی رات ہوتی ہے۔ لیکن نصوص میں ایسی باتیں موجود ہیں جن سے ان مقبول ساعات کی ظنی تعیین کی جاسکتی ہے۔ ساعتِ جمعہ کی تعیین میں علماء کے کافی اقوال ہیں۔ تقریباً پچاس کے قریب قول ہیں۔ لیکن حضرت شیخ الحدیث سہارن پوری قدس سرہٗ نے فرمایا ہے کہ ان میں سے مشہور قول گیارہ ہیں پھر ان گیارہ میں سے بھی زیادہ مشہور اور قابلِ اعتماد قول دو ہیں ایک یہ کہ یہ گھڑی امام کے خطبہ کے لئے بیٹھنے سے لے کر نماز کے اختتام تک ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ یہ گھڑی عصر کے بعد ہوتی ہے۔ پہلے قول کی تائید حضرت ابوموسیٰ اشعری کی مرفوع حدیث سے ہوتی ہے جو فصل اوّل میں بحوالہ مسلم موجود ہے اور دوسرے قول کی تائید حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث مرفوع سے ہوتی ہے۔ جو فصل ثانی میں بحوالہ ترمذی مذکور ہے۔ التمسوا الساعۃ التی ترجی فی یوم الجمعۃ بعد العصر إلی غیبوبۃ الشمس۔ حضرت عبداللہ بن سلام رضی اللہ عنہ سے بھی یہی منقول ہے کہ یہ گھڑی عصر کے بعد ہوتی ہے۔ جیسا کہ فصل ثانی کی پہلی روایت میں ہے۔

اکثر سلف کا رجحان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے۔ سعید بن منصور نے اپنی سند کے ساتھ ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن سے نقل کیا ہے کہ ایک مرتبہ چند صحابہ رضی اللہ عنہم نے جمع ہو کر اس ساعت کے بارہ میں مذاکرہ کیا اور اس بات پر ان کا اتفاق ہوا کہ یہ گھڑی جمعہ کے دن کے آخر میں ہوتی ہے۔ حنفیہ کا میلان بھی زیادہ تر اسی قول کی طرف ہے۔

بعض حضرات نے یہ بھی فرمایا ہے کہ خطبہ و نماز کا وقت قبولیت دعاء کا ہے۔ اس کے انکار کی ضرورت نہیں لیکن وہ ساعتِ مخصوصہ جس کی خاص طور پر فضیلت بیان کی گئی ہے وہ عصر کے بعد ہی ہوتی ہے۔ بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ یہ گھڑی ان دونوں وقتوں کے درمیان دائر رہتی ہے اس لئے ان دونوں وقتوں میں ہی دعاء کا اہتمام کرنا چاہیئے۔ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں۔ وعندی أن الکل بیان أقرب مظنۃ ولیس بتعیین الخ۔ یہ ذہن میں رہے کہ خطبہ کے وقت زبان سے دعاء کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے دل ہی دل میں دعاء کرنی چاہیئے۔

لہ ساعتِ جمعہ کی یہ بحث مزید تفصیل کے ساتھ دیکھئے، اوجز المسالک ص ۳۵۴، ۳۵۵ ج ۱۔

باب وجوبہا

فی الجملہ جمعہ کی فرضیت پر اجماع ہے اس کا منکر کافر ہے اور جس شخص میں وجوب جمعہ کے سارے شرائط موجود ہوں وہ اگر تہاونا اس کو چھوڑ دے تو فاسق ہے۔

عن عبد اللہ بن عمرو عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال الجمعۃ علی من سمع النداء ملا[۱۲]

یعنی جو شخص جمعہ والی جگہ سے اتنے فاصلہ پر ہو کہ وہاں سے اذان کی آواز آتی ہو تو وہاں کے لوگوں پر جمعہ کے لئے آنا ضروری ہے۔

یہاں دو مسئلے الگ الگ ہیں ان میں خلط نہیں ہونا چاہیئے۔ ایک مسئلہ یہ ہے کہ وہ کون سے مواضع ہیں جن میں جمعہ ادا ہو سکتا ہے۔ آیا مصر یا قریہ کبیرہ ہی میں ادا ہو سکتا ہے یا ہر آبادی میں خواہ وہ مصر ہو یا قریہ کبیرہ یا قریہ صغیرہ۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ جس آبادی میں جمعہ ہوتا ہو جو لوگ اس کے قریب رہتے ہوں ان کے لئے کتنے فاصلہ سے جمعہ کے لئے آنا ضروری ہے۔ صاحب مشکوٰۃ نے یہاں کوئی حدیث پیش نہیں فرمائی جس کا تعلق پہلے مسئلہ کے ساتھ ہو اس لئے اس کی تفصیل کی ضرورت نہیں۔ بخاری وغیرہ میں اس کی تفصیل بیان کی جائیگی۔

دوسرے مسئلہ کے متعلق صاحب مشکوٰۃ نے دو حدیثیں ذکر فرمائی ہیں۔ اس لئے اس کی قدرے وضاحت ہو جانا مناسب ہے۔ جو لوگ مقام جمعہ سے باہر ہوں ان کو کتنی مسافت سے جمعہ کے لئے مقام جمعہ میں آنا ضروری ہے۔ اس میں علماء کا اختلاف ہوا ہے۔ خود مشائخ حنفیہ کے اقوال مختلف ہیں۔ کسی نے کوئی مسافت بیان کی ہے کسی نے کوئی۔ اس اختلاف کی اصل وجہ یہ ہے کہ ضابطہ ہے کہ فناء مصر مصر کے حکم میں ہوتا ہے اصل بات یہ ہے کہ جو لوگ فناء مصر میں رہتے ہوں ان پر بھی اس شہر کے اندر رہنے والوں کی طرح جمعہ فرض ہے۔ بحث اس میں چلی ہے کہ فناء مصر کہاں تک ہوتا ہے۔ مختلف مشائخ نے فناء کی مختلف حدود و علامات بتائی ہیں۔ اپنے زمانہ وعلاقہ کے حالات کے پیش نظر ظاہر ہے کہ تمام شہروں کا فناء ایک جیسا نہیں ہوتا ہر شہر کے حالات اور تقاضے الگ الگ ہوتے ہیں ان کے مطابق ہر شہر کے فناء کی حد بھی الگ ہوگی۔ فناء مصر سے مراد وہ جگہ جو شہر کی ضروریات کے لئے رکھی گئی ہو جیسے گھوڑ دوڑ کے میدان، کھیلوں کے میدان، منڈی وغیرہ کی جگہیں۔

الجمعۃ علی من آواہ اللیل إلی اھلہ ملا[۱۲]۔

مطلب یہ ہے کہ جمعہ کے لئے آنا ان لوگوں پر ضروری ہے جو جمعہ ادا کرکے رات واپس اپنے گھر میں جا کر گذار سکیں۔ کسی شہر کا فناء اتنا بھی ہو سکتا ہے۔

باب الخطبۃ والصلوٰۃ

عن انس أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی الجمعۃ حین تمیل الشمس ص۱۲۳

امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور جمہور سلف کے نزدیک ظہر کی طرح جمعہ کا وقت بھی زوالِ شمس سے شروع ہوتا ہے۔ زوال سے پہلے جمعہ جائز نہیں۔ صرف امام احمد اور اسحٰق بن راہویہ زوال سے پہلے جمعہ کے جواز کے قائل ہیں۔ زیرِ بحث حدیث جمہور کی دلیل ہے۔ اس میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم زوالِ شمس ہونے پر جمعہ پڑھتے تھے۔

فصل اول ہی میں حضرت سہلؓ بن سعد کی حدیث ہے ماکنا نقیل ولا نتغدی الا بعد الجمعۃ۔

اس سے حنابلہ نے استدلال کیا ہے جوازِ جمعہ قبل الزوال پر۔ انہیں حضرت سہلؓ فرماتے ہیں ہم غداء جمعہ کے بعد کھایا کرتے تھے اور قیلولہ بھی جمعہ کے بعد کیا کرتے تھے اسکا مطلب یہ ہے کہ جمعہ کے دن قیلولہ اور دوپہر کا کھانا جمعہ کی نماز کے بعد تک مؤخر کر لیا کرتے تھے اور جمعہ ظہر کی نسبت جلدی پڑھ لیا کرتے تھے۔

عن السائب بن یزید قال کان النداء یوم الجمعۃ اولہ اذا جلس الامام الخ ص۱۲۳

یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ابوبکرؓ، عمرؓ کے زمانہ میں جمعہ کی پہلی اذان اس وقت ہوتی تھی جب امام خطبہ کیلئے بیٹھ جاتا تھا خطبہ کے بعد اقامت ہوتی پھر نماز لیکن حضرت عثمانؓ نے اس اذان واقامت کے علاوہ تیسری اذان جاری فرمائی یعنی خطبہ سے کچھ وقفہ پہلے مقام زوراء پر ایک اذان ہوتی تھی۔ اس کو "النداء الثالث" کہا گیا ہے۔ باقی دو ندائیں اذان واقامت ہیں۔ اس اذان کے جاری کرنے کی وجہ یہ تھی کہ لوگوں میں پہلے کی نسبت جمعہ کے معاملہ میں سستی آگئی تھی۔ سارے لوگ اول خطبہ میں نہیں پہنچ سکتے تھے۔ اس لئے ان کو اذانِ خطبہ سے پہلے ہی متوجہ کرنے کے لئے اس اذان کا اجراء کیا گیا۔

حضرت عثمانؓ نے اس اذان کا اجراء صحابہؓ کے مشورہ سے اور ان کی موجودگی میں کیا ہے، کسی سے اس پر انکار ثابت نہیں معلوم ہوا کہ اس اذان پر صحابہؓ کا اجماع منعقد ہوگیا ہے۔ اس لئے اس کا انکار کرنا یا اس کو بدعت قرار دینا بہت زیادتی کی بات ہے۔ جمعہ کی اذان ہونے پر جو احکام ممانعت بیع وشراء وغیرہ کے مترتب ہوتے ہیں۔ وہ اذان اول پر بھی مترتب ہوں گے۔ کیونکہ "اذا نودی للصلوٰۃ" کے عموم میں یہ بھی داخل ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جب بھی مشروع انداز سے جمعہ کے لئے نداء دی جائے سعی کرنا واجب ہو جائے گا اور پہلی اذان بھی جمعہ کے لئے بلانے کا مشروع انداز ہے کیونکہ اجماع صحابہؓ سے ثابت ہے۔ البتہ اتنا فرق ہوگا اذانِ ثانی کے بعد وجوب سعی کا حکم قطعی ہوگا اور اذانِ اول کے بعد ظنی۔

عن جابرؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھو یخطب اذا جاء احدکم الجمعۃ

والإمام يخطب فليركع ركعتين الخ ص۱۲۳

اگر کوئی شخص مسجد میں ایسے وقت آئے جبکہ امام خطبہ دے رہا ہو تو اس آنے والے شخص کو تحیۃ المسجد کی دو رکعتیں پڑھنی چاہئیں یا نہیں ؟ اس میں ائمہ کا اختلاف ہوا ہے۔ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا مذہب یہ ہے کہ ایسے شخص کو تحیۃ المسجد کی دو رکعتیں پڑھ کر بیٹھنا چاہیئے۔ امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ کے نزدیک اگر کوئی شخص خطبہ کے وقت مسجد میں آئے تو اس کو آتے ہی بیٹھ کر خطبہ کی طرف متوجہ ہو جانا چاہیئے اس وقت تحیۃ المسجد نہ پڑھے۔ حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ وغیرہم بہت سے اکابر صحابہؓ سے بھی یہی منقول ہے[1]۔

احادیث سے ثابت ہے کہ خطبہ جمعہ کے وقت استماع و انصات واجب ہے تحیۃ المسجد شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک واجب نہیں صرف مستحب ہے اور خطبہ جمعہ کے وقت شریعت نے ایسے واجبات کی بھی اجازت نہیں دی جو انصات و استماع کے منافی ہو مثلاً کوئی شخص خطبہ کے دوران باتیں کر رہا ہو۔ اس کو روکنا نہی عن المنکر ہے اور نہی عن المنکر کی بہت سی صورتیں واجب ہیں لیکن خطبہ کے دوران اس کی بھی اجازت نہیں اس کو بھی حدیث میں لغو قرار دیا گیا ہے۔ تحیۃ المسجد جو کہ واجب نہیں مستحب ہے اس کی اجازت علی الاطلاق کیسے ہو سکتی ہے۔ احادیث میں بہت سے واقعات ایسے ملتے ہیں کہ نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کے خطبہ کے دوران کوئی صحابیؓ پہنچے تو نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے ان کو تحیۃ المسجد پڑھنے کا حکم نہیں دیا سوائے ایک واقعہ کے۔ مثلاً اسی باب کی فصل ثانی میں ہے کہ ایک مرتبہ نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ خطبہ دینے لگے تو آپ نے فرمایا اجلسوا (بیٹھ جاؤ) حضرت ابن مسعودؓ ابھی آ رہے تھے انہوں نے یہ جملہ سنا تو مسجد کے دروازے ہی میں بیٹھ گئے آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کے فرمانے پر اندر تشریف لائے۔ ان کو آپ نے تحیۃ المسجد کا حکم نہیں دیا۔ اس قسم کے اور بھی کافی واقعات عہد رسالت اور عہد خلافتِ راشدہ میں ملتے ہیں۔

ابن ابی شیبہ نے حضرت ابن عمرؓ و ابن عباسؓ کا اثر نقل کیا ہے انہما کان یکرھان الصلوۃ والکلام یوم الجمعۃ بعد خروج الإمام[2]۔ اسی طرح ثعلبہ بن مالک القرظی سے حضرت عمرؓ و عثمانؓ کے زمانہ کا معمول نقل کیا ہے۔ ادرکت عمر و عثمان فکان الإمام اذا خرج یوم الجمعۃ ترکنا الصلوۃ فإذا تکلم ترکنا الکلام[3]۔

شافعیہ و حنابلہ کی دلیل

شافعیہ و حنابلہ حضرت جابرؓ کی زیرِ بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ یہ حدیث دو طرح سے مروی ہے۔ ایک تو یہی جو یہاں مذکور ہے اس میں آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کا قول علم نقل کیا گیا ہے۔ إذا جاء أحدکم یوم الجمعۃ والإمام یخطب

---

[1] معارف السنن ص ۳۶۶، ۳۶۷ ج ۴۔ [2] مصنف ابن ابی شیبہ ص ۱۲۴ ج ۲۔ [3] ایضاً۔

فلیصل رکعتین۔ اس حدیث کے دوسرے اکثر طرق میں قاعدہ عامہ نقل نہیں کیا گیا بلکہ ایک واقعہ جزئیہ نقل کیا گیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ممبر پر تھے اس دوران ایک صحابی آئے تو آپ نے اُن کو دو رکعت پڑھنے کا حکم دیا یہ صحابی سلیک غطفانی تھے۔ دونوں قسم کی روایات کے الگ الگ جوابات دیئے جائیں گے۔

واقعہ جزئیہ والی روایات کے جوابات حسب ذیل ہیں۔

(۱) اس وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا خطبہ شروع نہیں فرمایا تھا۔ شروع کرنے کا ارادہ فرمارہے تھے یخطب کا معنی ہے "یرید أن یخطب" لہٰذا یہ رکعتیں خطبہ کے دوران نہ ہوئیں خطبہ سے پہلے ہوئیں۔ اس احتمال کی تائید بعض روایات سے بھی ہوتی ہے[۱]

(۲) جب سلیک رضؓ دو رکعتیں پڑھنے لگے ہیں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اتنی دیر کے لئے خطبہ سے سکوت فرمالیا تھا جب تک وہ نماز پڑھتے رہے خطبہ بند رہا۔ لہٰذا یہ نماز خطبہ کے دوران نہ ہوئی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے ساتھ یہ خصوصی معاملہ اس لئے فرمایا کہ یہ بہت زیادہ مفلوک الحال تھے۔ پھٹے پرانے کپڑے پہن کر آئے تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ روک کر اُن کو نماز کے لئے کھڑا کر دیا تاکہ لوگ اُن کے پھٹے پُرانے کپڑے دیکھ لیں۔ اور اس پر صدقہ کریں۔ اس کی تائید بھی روایات حدیث سے ہوتی ہے[۲]

(۳) ہوسکتا ہے کہ یہ اس زمانہ کا واقعہ ہو جب نماز میں کلام کی اجازت تھی۔ اس وقت خطبہ کے دوران بدرجۂ اولیٰ کلام جائز ہوگی۔ جب کلام کی اجازت ہوگی تو نماز کی بھی ہوگی۔ بعد میں یہ ساری چیزیں منسوخ ہوگئی ہوں۔

(۴) سلیک غطفانی رضؓ کا یہ واقعہ واقعہ جزئیہ ہے۔ اس میں عموم نہیں اس میں کئی احتمالات ہیں ایک احتمال یہ بھی ہے کہ یہ سلیک رضؓ کی خصوصیت ہو۔ اس کے مقابلہ میں ہم نے جو دلائل پیش کئے ہیں وہ قاعدۂ کلیہ ہیں واقعۂ جزئیہ کا قاعدہ کلیہ کے ساتھ تعارض ہو تو ترجیح قاعدہ عام کو دینی چاہیئے۔

(۵) ہمارے دلائل محرم ہیں یہ حدیث مبیح ہے محرم کو مبیح پر ترجیح ہونی چاہیئے۔

زیر بحث حدیث جس میں بطور قاعدہ فرمایا گیا اذا جاء احدکم الجمعۃ والإمام یخطب فلیصل رکعتین۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اصل میں وہی واقعۂ جزئیہ ہی ہے جس کا جواب ہوچکا۔ بعض رواۃ نے اسے قاعدہ عامہ پر محمول کرکے اس عنوان سے روایت کر دیا ہے۔ چنانچہ امام دارقطنی نے کتاب التتبع علی الصحیحین لکھی ہے اس میں صحیحین کی بعض حدیثوں پر تنقید کی ہے۔ ان منتقد علیہا احادیث میں سے ایک یہ بھی ہے۔ باقی احادیث کی تو سندوں پر تنقید کی ہے لیکن اس حدیث کے متن پر تنقید کی ہے اور یہی بات قرین قیاس ہے

---

[۱] دیکھئے معارف السنن ص ۳۷۰، ۳۷۱ ج ۴۔ [۲] دیکھئے معارف السنن ۳۶۹ ج ۴۔

کہ آنحضرت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نے تو ایک خاص آدمی کو نماز پڑھنے کا کہا تھا لیکن راوی نے اس کو عام عنوان سے نقل کر دیا۔

اگر بالفرض اس حدیث کو اسی طرح تسلیم کر لیں تو جواب یہ ہوگا کہ "یخطب" کا معنی ہے "یکاد یخطب" یہ مطلب لینے کی صورت میں مختلف دلائل میں تعارض نہیں رہے گا۔

عن ابی هريرة قال قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من ادرك من الجمعة ركعة فليصل اليها أخرى ومن فاتته الركعتان فليصل اربعًا الخ ص۱۲۴

بعض سلف کا یہ مذہب ہوا ہے کہ اگر کسی شخص سے جمعہ کا خطبہ بھی فوت ہو جائے تو وہ مدرک جمعہ نہیں سمجھا جائے گا اس کو ظہر کی چار رکعتیں پڑھنی چاہئیں۔ لیکن جمہور فقہاء اور ائمہ اربعہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر جمعہ کی ایک رکعت بھی کسی کو مل جائے تو وہ جمعہ کی دو رکعتیں ہی پڑھے گا۔ ظہر کی چار رکعات نہیں۔ اگر کسی شخص کو جمعہ کی ایک رکعت سے بھی کم ملے مثلاً دوسری رکعت کے رکوع کے بعد شریک ہو تو اس کو جمعہ کی دو رکعتیں پوری کرنی چاہئیں یا ظہر کی چار؟ اس کے بارے میں ائمہ اربعہ کا بھی اختلاف ہے۔ امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے مذہب میں مشہور یہ ہے کہ یہ شخص بعد میں چار رکعات پڑھے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مذہب یہ ہے کہ اگر امام کے سلام پھیرنے سے پہلے کسی بھی وقت جماعت میں شریک ہو جائے تو وہ مدرک جمعہ سمجھا جائے گا۔ اور جمعہ کی ہی دو رکعتیں پوری کرے گا۔ حضرت ابن مسعودؓ و معاذ بن جبلؓ سے یہی منقول ہے[1]۔

حنفیہ کی دلیل حضرت ابو ہریرۃؓ کی مرفوع حدیث ہے جس کی تخریج بخاری وغیرہ نے کی ہے۔ بخاری کے لفظ یہ ہیں۔ اذا سمعتم الاقامة فامشوا الى الصلوة وعليكم السكينة والوقار ولا تسرعوا فما ادركتم فصلوا وما فاتكم فأتموا[2] اس میں مافات کو پورا کرنے کا حکم دیا ہے اور فوت یہاں جمعہ کی رکعتیں ہوئی ہیں ظہر کی نہیں اس لئے اتمام بھی انہی کا ہوگا۔

زیر بحث حدیث ابو ہریرۃؓ بحوالہ دار قطنی ائمہ ثلثہ کی دلیل ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کی سند پر کلام ہے۔ یہ حدیث صحیح بخاری والی حدیث کے ہم پلہ نہیں۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ "من فاتته الركعتان" کا مطلب یہ ہے کہ جس کی دونوں رکعتیں پوری کی پوری رہ جائیں۔ یعنی جمعہ کا کچھ حصہ بھی نہ ملے۔ ایسے شخص کو ظہر کی چار رکعتیں پڑھنی چاہئیں۔ اس کے ہم بھی قائل ہیں۔

---

[1] تفصیل مذاہب۔ دیکھئے اوجز المسالک ص ۳۴۳، ۳۴۴ ج ۱۔ [2] صحیح بخاری ص ۸۸ ج ۱۔

باب صلوٰۃ الخوف

صلوٰۃ الخوف کی مشروعیت کب ہوئی اس میں کئی قول ہیں مثلاً بعض کا قول ہے سکہ ہجری، ہوئی بعض نے کہا ۵ھ میں بعض نے ۶ھ اور بعض نے ۷ھ کہا ہے۔ جمہور کا قول پہلا ہے[1]

صلوٰۃ الخوف کی مشروعیت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص تھی یا آپ کے بعد بھی اس کی مشروعیت باقی ہے۔ ائمہ اربعہ اور جمہور سلف کے نزدیک اس کی مشروعیت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد بھی باقی ہے۔ امام ابو یوسف سے ایک روایت یہ ہے کہ صلوٰۃ الخوف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص تھی اب اس کی مشروعیت باقی نہیں لہٰذا اب اگر ایسی صورت ہو تو فوج کو دو یا زیادہ حصے کر لئے جائیں اور ہر فریق کو الگ امام پوری نماز پڑھائے۔ لیکن ائمہ اربعہ اور جمہور سلف کے نزدیک اس کی مشروعیت باقی ہے۔ امام ابو یوسف کا استدلال یہ ہے کہ قرآن کریم میں صلوٰۃ الخوف کی مشروعیت بیان کرتے ہوئے یہ قید لگائی گئی ہے "اذا کنت فیھم" معلوم ہوا صلوٰۃ الخوف اس وقت مشروع ہے جبکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم موجود ہوں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قید احترازی نہیں اتفاقی ہے۔ اس کا قرینہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد صحابہؓ کا اس کی مشروعیت پر اجماع ہے[2]۔ خلافتِ راشدہ کے دور میں اس انداز سے نمازِ خوف پڑھی جاتی رہی ہے۔

صلوٰۃ الخوف کے احادیث سے مختلف طریقے ثابت ہیں۔ امام ابوداؤد نے آٹھ طریقے ذکر کئے ہیں۔ ابن حبان نے نو ذکر کئے ہیں۔ ابن حزم نے ایک مستقل جزء میں چودہ طریقے جمع کئے ہیں بعض نے سولہ سترہ تک بیان کئے ہیں۔ بعض طریقوں میں تقارب کی وجہ سے تداخل بھی ہو سکتا ہے۔ اس بات پر اتفاق ہے کہ جتنے طریقوں سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا صلوٰۃ الخوف پڑھنا ثابت ہے وہ سب جائز ہیں۔ البتہ بعض احادیث میں ایسے جملے ہیں جو بظاہر قواعد اسلامیہ کے مخالف ہیں ان کی مناسب توجیہ کی ضرورت ہوگی۔

ان مختلف طریقوں میں سے راجح کونسا طریقہ ہے؟ بعض سلف کی رائے ہوئی ہے کہ سب طریقے برابر ہیں۔ لیکن ائمہ اربعہ اور جمہور نے بعض طریقوں کو ترجیح بھی دی ہے۔ حنفیہ نے اس طریقہ کو ترجیح دی ہے جو اس باب کی پہلی حدیث ابن عمرؓ سے سمجھ میں آرہا ہے۔ اس کی وضاحت حنفیہ کے عام متون و شروح میں اس طرح سے کی گئی ہے کہ امام قوم کو دو حصوں میں تقسیم کرے۔ ایک فریق محاذ پر لڑتا رہے اور ایک فریق امام کے ساتھ نماز شروع کرے۔ امام اس پہلے فریق کو دو رکعت یا ایک رکعت حسب موقعہ پڑھائے۔ اگر نماز چار یا تین رکعتوں والی ہو تو دو اور دو

---

[1] معارف السنن ص ۳۶ ج ۵۔ [2] دیکھئے معارف السنن ص ۳۷ ج ۵۔

رکعت والی ہو تو ایک رکعت پڑھائے، جب پہلی یا دوسری رکعت کا دوسرا سجدہ کر چکے تو یہ طائفہ محاذ پر چلا جائے اور دوسرا طائفہ امام کے ساتھ آکر شریک ہو جائے جب امام نماز پوری کر چکے تو یہ طائفہ ثانیہ محاذ پر چلا جائے اور طائفہ اولیٰ آکر بقیہ نماز لاحق کی طرح اداء کرے پھر طائفہ اولیٰ دشمن کے سامنے چلا جائے اور طائفہ ثانیہ آکر اپنی بقیہ نماز مسبوق کیطرح پوری کرے۔ اس طریقہ میں اگرچہ ایاب وذہاب زیادہ لازم آتا ہے لیکن اس میں نہ تو قلب موضوع لازم آتا ہے کہ امام کو مقتدیوں کے فراغ کا انتظار کرنا پڑے اور نہ ہی ترتیب بدلتی ہے کہ طائفہ ثانیہ اولیٰ سے پہلے فارغ ہو جائے۔

بعض شروح حنفیہ میں اس طریقہ کی وضاحت اور طرح سے کی گئی ہے۔ اس میں یہ کہا گیا ہے کہ طائفہ ثانیہ اسی وقت اپنی نماز پوری کرلے جب امام نماز سے فارغ ہو یہ اپنی نماز پوری کر کے دشمن کے سامنے جائیں پھر طائفہ اولیٰ آکر اپنی نماز پوری کرے، اس طریقہ میں دوسرے طائفہ کو چلنا کم پڑتا ہے۔

ائمہ ثلثہ نے اس طریقہ کو ترجیح دی ہے جو حضرت سہل بن حثمہ رض کی حدیث سے معلوم ہو رہا ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ امام طائفہ اولیٰ کو ایک یا دو رکعت حسب موقعہ پڑھائے گا۔ پھر امام ذرا توقف کرے گا اتنے میں طائفہ اولیٰ اپنی نماز پوری کر کے چلا جائے گا اور طائفہ ثانیہ آجائے گا یہ امام کے ساتھ بقیہ دو یا ایک رکعت پڑھے گا۔ سلام سے پہلے ذرا توقف کرے گا طائفہ ثانیہ اپنی نماز پوری کرلے گا۔ تو امام سلام پھیرے گا امام مالکؒ پہلے سلام کے لئے امام کے توقف کے قائل نہیں تھے پھر اس سے رجوع کرلیا اور توقف کے قائل ہو گئے۔ اس طریقہ میں ذھاب وایاب کیلئے زیادہ چلنا تو نہیں پڑتا لیکن قلب موضوع لازم آتا ہے ایک تو امام کو مقتدیوں کا انتظار کرنا پڑتا ہے۔ دوسرے مقتدیوں کا طائفہ اولیٰ امام سے پہلے فارغ ہو جاتا ہے یہ دونوں باتیں خلاف وضع ہیں۔ مقتدیوں کو امام کے تابع ہونا چاہیئے۔ امام کو مقتدیوں کے تابع نہیں ہونا چاہیئے۔ بہر کیف ہر طریقہ میں کوئی نہ کوئی خوبی موجود ہے۔ ہر مجتہد نے اپنے اجتہاد سے کسی ایک کو ترجیح دے دی ہے۔ ان طریقوں میں سے اوفق بالقرآن کونسا طریقہ ہے اس میں بھی ہر فریق کا خیال ہے کہ ہمارا طریقہ ظاہر قرآن کے زیادہ موافق ہے۔ مفسرین وغیرہ نے اس موضوع پر تفصیلی کلام کی ہے۔

فکانت لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اربع رکعات وللقوم رکعتان ص۱۲۵ مطلب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تو جماعت کے ساتھ چار رکعتیں ہوئیں لیکن مقتدیوں کے ہر فریق کی جماعت کیساتھ دو رکعتیں ہوئیں باقی انہوں نے اکیلی پوری کی ہیں۔ اس باب کی آخری حدیث میں بھی یہ جملہ ہے۔ فتکون لہم رکعۃ ولرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رکعتان۔ اس کا بھی یہی مطلب ہے کہ ہر فریق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک رکعت پڑھ سکا لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دونوں رکعتیں ظاہر ہیں با جماعت ہوئیں۔ یہ توجیہ اس لئے کرنی پڑی کہ نصوص قطعیہ سے یہ بات ثابت ہے کہ امام اور مقتدی دونوں کی نماز کی رکعتیں برابر ہوتی ہیں۔ سفر میں دو حضر میں چار۔

باب صلوٰۃ العیدین

عن کثیر بن عبد اللہ عن أبیہ عن جدہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کبر فی العیدین فی الاولیٰ سبعًا الخ ص۱۲۶

اس بات پر اتفاق ہے کہ عیدین کی نماز میں کچھ زائد تکبیریں ہوتی ہیں۔ ان تکبیرات کی تعداد میں اختلاف ہوا ہے، ائمہ اربعہ کے مذاہب حسب ذیل ہیں۔

(۱) پہلی رکعت میں قرات سے پہلے تکبیر تحریمہ سمیت سات تکبیریں۔ دوسری رکعت میں قرات سے پہلے پانچ تکبیریں۔ یہ امام مالک و امام احمد کا مذہب ہے۔

(۲) پہلی رکعت میں قرات سے پہلے سات تکبیریں تکبیر تحریمہ کے علاوہ دوسری رکعت میں قرات سے پہلے پانچ۔ یہ امام شافعی کا مذہب ہے۔

(۳) پہلی رکعت میں تین زائد تکبیریں قرات سے پہلے اور دوسری رکعت میں تین زائد تکبیریں قرات کے بعد۔ یہ مذہب حنفیہ اور بہت سے سلف کا ہے۔

حنفیہ کی ایک دو دلیلیں حسب ذیل ہیں۔

(۱) زیر بحث اسی باب کی فصل ثانی میں سعید بن العاصؓ کی روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت ابو موسیٰؓ و حضرت حذیفہؓ سے سوال کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عید الاضحیٰ اور عید الفطر میں تکبیرات کس طرح کہتے تھے؟ تو حضرت ابو موسیٰ نے فرمایا کان یکبر اربعًا تکبیرہ علی الجنائز۔ حضرت حذیفہؓ نے بھی اس کی تصدیق کی۔

(۲) حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کا عمل بھی اسی طرح منقول ہے۔ اسی طرح حضرت مغیرہ بن شعبہ سے منقول ہے[1]۔

ائمہ ثلثہ زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پہلے کے عمل ہوں گے یا پھر کبھی آپ نے بیان جواز کے لئے اس طرح فرمایا ہے۔ نیز یہ تکبیریں عام نمازوں سے زائد چیزیں ہیں۔ اور جو چیزیں عام معمول سے زائد ہوں ان میں اقل ماثبت پر اکتفاء کرنا چاہیئے اور وہ وہی ہے جسے حنفیہ نے اختیار کیا ہے۔

---

[1] ان آثار کی تخریج دیکھئے نصب الرایہ ص ۲۱۳ تا ۲۱۵ ج ۲۔

باب فی الأضحیۃ

اصمعیؒ فرماتے ہیں کہ اس لفظ میں کئی لغتیں ہیں۔ (۱) اُضحیۃ بضم الہمزۃ۔ (۲) إضحیۃ بکسر الہمزہ ان دونوں کی جمع اَضاحی آتی ہے۔ یاء کی تخفیف وتشدید دونوں کے ساتھ۔ (۳) ضحیۃ اس کی جمع ضحایا آتی ہے۔ (۴) أضحاۃ بفتح الہمزۃ اس کی جمع أضحی آتی ہے[1]۔ یہ اس جانور کو کہتے ہیں جو قربانی کے دنوں میں تقرب الی اللہ کے لئے ذبح کیا جائے۔

پچھلے باب میں صاحب مشکوۃؒ نے عیدین کے دوسرے افعال واعمال کا تذکرہ کیا تھا۔ عیدالأضحیٰ کے اہم اعمال میں سے ایک قربانی بھی ہے۔ اس لئے "باب العیدین" کے بعد قربانی پر مستقل باب قائم کرنا مناسب سمجھا گیا۔

حیثیتِ قربانی

اس بات پر اجماع ہے کہ قربانی ایک انتہائی پسندیدہ اور مقبول عمل ہے۔ حدیث میں ہے کہ نحر والے دن قربانی حق تعالیٰ کے ہاں احب الأعمال ہے۔ قربانی کے استحسان پر متفق ہونے کے بعد ائمہ میں اختلاف ہوا ہے کہ کیا قربانی واجب بھی ہے یا نہیں؟ اس میں ائمہ ثلثہ سے یہ منقول ہے کہ قربانی سنت ہے۔ ابن رشد نے بدایۃ المجتہد میں تصریح کی ہے کہ امام مالک وشافعی کے نزدیک قربانی سنن مؤکدہ میں سے ہے[2]۔ امام مالک سے ایک روایت وجوب کی بھی ہے[3]۔

امام ابوحنیفہ وامام محمدؒ کے نزدیک قربانی واجب ہے۔ امام ابو یوسف کی بھی ایک روایت اسی طرح ہے۔ امام ابو یوسف کی دوسری روایت یہ ہے کہ قربانی سُنّت ہے۔ امام طحاوی نے حنفیہ کے ائمہ ثلثہ کے مذاہب کی تعبیر اس طرح کی ہے کہ قربانی امام صاحب کے قول کے مطابق واجب ہے اور صاحبینؒ کے قول کے مطابق سنت مؤکدہ ہے[4]۔

دلائل وجوبِ قربانی

حنفیہ نے قربانی کے وجوب پر بہت سے دلائل پیش کئے ہیں ان میں سے چند ایک حسب ذیل ہیں۔

(۱) قرآن کریم کی آیت مبارکہ "فصلِّ لربّك وانحر" اس سورۃ میں حق تعالیٰ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو نعمتِ کوثر دینے کی بشارت دی ہے۔ پھر اس کے شکریہ میں دو چیزوں کا امر فرمایا ہے "صلّ" یعنی نماز پڑھو، دوسرے "انحر" اس آیت میں نحر کی کئی تفسیریں سلف سے منقول ہیں ان میں سے ایک تفسیر ترجمان القرآن حضرت عبداللہ بن عباس اور بعض دیگر سلف سے مروی ہے۔ ان حضرات نے "نحر" کی تفسیر قربانی سے کی ہے۔ مثلاً حضرت ابن عباسؓ

---

[1] کذا ذکرہ النووی عن الأصمعی شرح مسلم ص ۱۵۳ ج ۲۔ [2] بدایۃ المجتہد ص ۳۱۴ ج ۱۔
[3] اوجز المسالک ص ۲۱۴ ج ۴۔ [4] ہدایہ اخیرین ص ۴۲۶۔

کی ایک روایت کے لفظ یہ ہیں۔ عن ابن عباس فصل لربك وانحر قال الصلاة المكتوبة والنحر النسك والذبح يوم الأضحى[1] حضرت ابن عباسؓ وغیرہ کی اس تفسیر کے مطابق اس آیت میں قربانی کا امر ہوا اور امر کا اصل مقتضا وجوب ہے اس لئے قربانی واجب ہوگی۔ قرآن کریم کے امر کا اصل مقتضا تو یہ ہوتا ہے کہ وہ مامور بہ فرض ہو لیکن یہاں چونکہ نحر کی تفسیر میں اختلاف سلف کی وجہ سے اس کی دلالت میں ظنیت آگئی ہے اس لئے اس سے صرف وجوب ہی ثابت ہوگا۔

(۲) حضرت ابوہریرۃؓ کی مرفوع حدیث قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان له سعة ولم يضح فلا يقربن مصلانا (جس شخص کے پاس قربانی کرنے کی گنجائش ہو اور وہ قربانی نہ کرے تو ایسا شخص ہماری عیدگاہ کے قریب بھی نہ آئے) اس حدیث کی تخریج ابنؒ ماجہ اور حاکمؒ وغیرہ نے کی ہے۔ حاکم نے اس کی تصحیح بھی کی ہے۔ اس حدیث میں وسعت ہونے کے باوجود قربانی نہ کرنے والے پر سخت وعید بیان کی گئی ہے۔ یہاں تک فرمادیا کہ ایسا شخص مسلمانوں کی عیدگاہ میں آنے کے لائق نہیں ظاہر ہے ایسی سخت وعید ترکِ واجب پر ہی ہوسکتی ہے۔ ترکِ سنت یا ترکِ مستحب پر ایسی وعید نہیں ہوتی۔ اس حدیث سے ایک تو قربانی کا وجوب ثابت ہوا۔ دوسرا یہ معلوم ہوا کہ قربانی ہر شخص پر واجب نہیں بلکہ وجوبِ اُضحیہ کے لئے کچھ شرائط ہیں۔ ان میں سے بعض شرائط آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "من كان له سعة" سے مستنبط کی گئی ہیں[4]

یہ حدیث صحیح اور قابلِ استدلال ہے۔ لیکن بعض حضرات نے اس کی سند پر کچھ کلام کیا ہے ان کے مفصل جوابات مطولات میں دے دیئے گئے ہیں۔ یہاں اختصاراً ان کا ذکر کیا جاتا ہے۔ اس حدیث کی سند پر ایک اعتراض یہ کیا گیا ہے۔ کہ اس میں ایک راوی عبداللہ بن عیاش ہیں اور یہ ضعیف ہیں۔ لیکن یہ اعتراض صحیح نہیں اس لئے کہ ان کی تضعیف بھی کی گئی ہے لیکن یہ متفق علی ضعفہ نہیں ہیں، امام مسلمؒ ان کی روایات متابعات و شواہد میں ذکر کی ہیں، یہ درجہ حسن سے کم کے راوی نہیں۔

دوسرا اعتراض اس کی سند پر یہ کیا گیا ہے کہ عبداللہ بن عیاش کے بعض شاگردان سے یہ حدیث موقوفاً نقل کرتے ہیں، یعنی اس کو حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ کا اپنا ارشاد قرار دیتے ہیں۔ اور بعض محدثین نے موقوف روایت ہی کو اصح قرار دیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کسی حدیث کے رفع و وقف میں روایات مختلف ہوں اور دونوں طرف راوی ثقہ ہوں تو رفع کو زیادۃِ ثقہ سمجھتے ہوئے قبول کرلیا جاتا ہے۔ مرفوع حدیث کو قبول کر

---

[1] تفسیر طبری ص ۲۱۱ ج ۳۰۔ [2] سنن ابن ماجہ ص ۲۳۲۔

[3] مستدرک حاکم ص ۲۳۲ ج ۴۔

[4] وجوہِ استنباط کے لئے ملاحظہ ہو اعلاء السنن ص ۲۱۵ تا ۲۱۷ ج ۱۷۔

لینے سے موقوف روایات کا ترک لازم نہیں آتا۔ اس لئے کہ ممکن ہے کہ یہ بات اس صحابی نے آنحضرت صَلَّی اللہ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے سُنی ہو بعد میں کبھی یہ بات آنحضرت صَلَّی اللہ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی طرف نسبت کر کے بیان فرماتے ہوں اور کبھی اس حدیث کے مطابق اپنے فتویٰ کے طور پر۔ اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ یہ حدیث موقوف ہی ہے تب بھی ہمارے لئے مضر نہیں۔ اس لئے کہ یہ موقوف بھی مرفوع ہی کے حکم میں ہوگی کیونکہ کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے پر اس طرح وعید بیان کرنا دراصل آنحضرت صَلَّی اللہ عَلَیْہِ وَسَلَّم ہی کا منصب ہے۔ حضرت ابوہریرۃؓ نے جو یہ وعید بیان کی ہے یہ آنحضرت صَلَّی اللہ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے سن کر ہی کی ہوگی۔

(۳) فصل ثالث (ص۱۲۹) میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے أقام رسول اللہ صَلَّی اللہ عَلَیْہِ وَسَلَّم بالمدینۃ عشر سنین یضحی۔ اس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صَلَّی اللہ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ہجرت کے بعد قربانی پر مواظبت کی ہے۔ آپ کی مواظبت دلیل وجوب ہے۔ اس لئے کہ اگر اس کا ترک جائز ہوتا تو زندگی میں کم از کم ایک مرتبہ تو بیان جواز کے لئے اسے ترک کرتے۔

(۴) صحاح ستہ کی بہت سی احادیث میں یہ مضمون آرہا ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللہ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے زمانہ میں ایک مرتبہ بعض لوگوں نے مدینہ منورہ کے اندر عید کی نماز سے پہلے ہی قربانی کر لی اس پر نبی کریم صَلَّی اللہ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ارشاد فرمایا من کان ذبح قبل أن یصلی فلیذبح أخری مکانہا ومن لم یذبح فلیذبح باسم اللہ۔ یہ الفاظ فصل ثالث میں حضرت جندب بن عبداللہ کی متفق علیہ روایت کے ہیں۔ اس میں ایک تو نماز عید سے پہلے قربانی کرنے والوں کو صیغۂ امر کے ساتھ دوبارہ قربانی کرنے کا حکم دیا اگر واجب نہ ہوتی تو دوبارہ قربانی کرنے کا حکم نہ دیتے پھر ان لوگوں کو ذبح اضحیہ کا امر فرمایا جنہوں نے عید سے پہلے قربانی نہیں کی۔ اور امر کا اصل مقتضاء وجوب ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ قربانی واجب ہے۔

ابن حزم نے حدیث کے پہلے حصہ سے استدلال پر یہ اعتراض کیا ہے کہ ان کو آنحضرت صَلَّی اللہ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اعادۂ اضحیہ کا حکم اس کے وجوب کی وجہ سے نہیں دیا بلکہ اس وجہ سے دیا ہے کہ نفل عبادت بھی شروع کرنے سے واجب ہو جاتی ہے۔ اعلاء السنن میں اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ نفل عبادت شروع کرنے سے تب واجب ہوتی ہے جبکہ اس کو اس کے وقت مشروع میں شروع کیا جائے یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص یوم نحر کا روزہ رکھ کر توڑ دے تو اس کی قضاء واجب نہیں ہوگی۔ یہاں بھی ایسے ہی ہے اس لئے کہ شہر میں رہنے والے کے لئے نماز عید سے پہلے قربانی کا وقت مشروع نہیں ہوتا۔ نیز یہ بات نص حدیث سے ثابت ہے کہ جس کو دوبارہ قربانی کا حکم دیا ہے وہ قبل الصلوٰۃ ذبح کی وجہ سے شارع فی الأضحیۃ نہیں بنے تھے لقولہ علیہ السلام من ذبح قبل الصلوٰۃ فإنما ھو شاۃ لحم عجلہا لأھلہ لیست من الأضحیۃ فی شیء[۱]۔

[۱] دیکھئے اعلاء السنن ص ۲۲۶ ج ۱۷۔

قائلین عدم وجوب کے جو دلائل آئیں گے ان کا ساتھ ساتھ جواب ہو جائے گا۔

اللّٰھم تقبل من محمد و آل محمد و من أمة محمد ص۱۲۷۔ اس کا مقصد آل محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور پوری امت کو ثواب میں شریک کرنا ہے۔ فصل ثانی میں احمد، ابوداؤد اور ترمذی کے حوالہ سے ایک روایت میں یہ لفظ آرہے ہیں اللّٰھم عنی و عن من لم یضح من أمتی اس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم امت کے ان نادار لوگوں کو ثواب میں شریک فرما رہے ہیں جو قربانی نہیں کر سکتے۔ جو لوگ وسعت کے باوجود قربانی نہیں کرتے ان کے لئے یہ بشارت نہیں۔

عن جابرؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تذبحوا إلا مسنة الخ ص۱۲۷۔

مسنہ کی تفسیر حنفیہ کے ہاں حسب ذیل ہے۔ إبل میں سے مسنہ وہ ہے جو اپنی عمر کے پانچ سال پورے کر کے چھٹے سال میں داخل ہو گیا ہو گائے، بیل وغیرہ میں مسنہ وہ ہے جو دو سال کا ہو اور بکری وغیرہ میں مسنہ وہ ہے جس کا ایک سال پورا ہو چکا ہو[1] ثنی کی بھی یہی تفسیر ہے[2]۔

غنم کی دو قسمیں ہیں ضأن اور معز۔ اس بات پر تقریباً اتفاق ہے کہ ضأن میں مسنہ کے علاوہ جذع بھی جائز ہے جذع سے مراد حنفیہ کے نزدیک وہ ہے جس کی عمر چھ مہینے ہو چکی ہو[3] معز میں جذع جائز نہیں۔

إلا أن یعسر علیکم فتذبحوا جذعة من الضأن۔ قربانی میں جذعہ من الضأن مطلقاً جائز ہے خواہ مسنہ موجود ہو یا نہ ہو۔ اس حدیث میں بیان افضلیت مقصود ہے۔ مطلب یہ ہے کہ بہتر یہی ہے کہ مسنہ ذبح کرنے کی کوشش کی جائے اگر مسنہ کا ملنا مشکل ہو تو جذعہ بھی ذبح کیا جا سکتا ہے۔

عن ابن عباسؓ قال کنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر الخ ص۱۲۸۔ سعید بن المسیب وغیرہ بعض سلف کا یہ مذہب ہوا ہے کہ گائے وغیرہ کی قربانی میں سات اور اونٹ کی قربانی میں دس آدمی شریک ہو سکتے ہیں۔ لیکن حنفیہ اور جمہور کے نزدیک گائے بیل وغیرہ اور اونٹ سب میں سات حصہ دار شریک ہو سکتے ہیں جمہور کی دلیل حضرت جابرؓ کی مرفوع حدیث ہے جو فصل اول میں بحوالہ مسلم و ابوداؤد گذر چکی ہے۔ إن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال البقرة عن سبعة و الجزور عن سبعة۔ ابن عباسؓ کی زیر بحث حدیث میں حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ ہم ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سفر میں تھے۔ قربانی کے دن آگئے تو ہم گائے میں سات سات اور اونٹ میں دس دس آدمی شریک ہو گئے۔ جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے۔

---

[1] حاشیہ مشکوۃ نقلاً عن الہدایۃ۔ [2] اعلاء السنن ص ۲۴۵ ج ۱۷ [3] ایضاً۔

عن نافع أن ابن عمر قال الأضحى يومان بعد يوم الأضحى مـ۱۲۹[1]

قربانی کتنے دن کرنا جائز ہے۔ اس میں مذاہب مختلف ہیں مثلاً بعض کے نزدیک صرف یوم النحر کو قربانی کر سکتا ہے۔ بعض کے نزدیک ذی الحجہ کے آخر تک کر سکتا ہے۔ یہاں صرف ائمہ اربعہ کے اقوال نقل کئے جاتے ہیں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک قربانی چار دن جائز ہے یوم النحر اور تین دن اس کے بعد امام ابو حنیفہؒ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک قربانی تین دن تک جائز ہے یوم النحر اور دو دن اس کے بعد حضرت عمرؓ، ابن عمرؓ، حضرت علیؓ وغیرہ سے بھی یہی منقول ہے۔ ابن قیم رحمہ اللہ نے امام احمدؒ کا ارشاد نقل فرمایا هو قول غير واحد من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم[2]

جمہور کی ایک دلیل زیر بحث روایت ہے بحوالہ مؤطا امام مالک۔ اس میں امام مالکؒ نے پہلے حضرت ابن عمرؓ کا ارشاد سند کے ساتھ نقل فرمایا ہے کہ قربانی یوم النحر کے بعد دو دن تک ہو سکتی ہے۔ اس کے بعد فرمایا وبلغني عن علي ابن ابی طالب مثله۔ امام مالک کے بلاغات بھی مقبول ہوتے ہیں۔ یہ دو اثر ہو گئے ایک حضرت ابن عمرؓ کا دوسرا حضرت علیؓ کا۔ یہ دونوں اثر حدیث مرفوع کے حکم میں ہے اس لئے کہ یہ مسئلہ غیر مدرک بالرأی ہے۔ (کسی عبادت کے وقت کی تعیین رای سے نہیں کی جا سکتی۔) اور ایسے مسائل میں اثر موقوف بھی حدیث مرفوع کے حکم میں ہوتا ہے۔

اسی مضمون کی تائید حدیث مرفوع سے بھی ہوتی ہے۔ بخاری وغیرہ کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تین دن سے زیادہ قربانی کا گوشت رکھنے کی ممانعت فرما دی ہے۔ بعد میں نہی منسوخ ہو گئی[2]۔ جن تین دنوں کے بعد ادخار لحم کی نہی تھی وہ تین دن کون سے مراد ہیں۔ یعنی یہ تین کب سے شروع ہوں گے؛ بعض نے کہا ہے کہ یہ تین دن اس دن سے شروع ہوں گے جس دن قربانی کرے گا۔ اگر دسویں کو قربانی کرتا ہے تو بارہ تاریخ کے بعد تک گوشت رکھنے کی اجازت نہ ہوگی۔ اگر گیارہویں کو قربانی کرتا ہے تو یہ ممانعت تیرہ سے شروع ہوگی۔ علی ھذا القیاس۔

دوسرا مطلب اس حدیث کا یہ ہے کہ ان تین دنوں کی ابتداء یوم النحر سے ہوگی یعنی قربانی خواہ دس تاریخ کو کرے یا گیارہ یا بارہ کو بہر صورت بارہویں تاریخ کے بعد تک وہ گوشت اپنے پاس نہیں رکھ سکتا۔ اس دوسرے مطلب کی تائید حضرت جابرؓ کی ایک حدیث سے بھی ہوتی ہے وہ فرماتے ہیں کنا لا نأكل من لحوم بدننا فوق ثلاث منى[3]، اور منیٰ کے تین دنوں کی ابتداء یوم النحر سے ہوتی ہے۔ اس مطلب کے مطابق یہ حدیث اس بات کی دلیل ہوگی کہ بارہ تاریخ کے بعد قربانی جائز نہیں اس لئے کہ اگر بارہ تاریخ کے بعد بھی قربانی جائز ہو تو پھر اس دن تک گوشت رکھنے کی ممانعت کا کوئی مطلب نہیں بنتا۔ ایک طرف تو کہا جا رہا ہے کہ بارہ تاریخ کے بعد قربانی کر سکتے ہو دوسری طرف یہ

---

[1] مذاہب از نیل الأوطار ص ۱۳۲ ج ۵۔ [2] صحیح بخاری ص ۸۳۵ ج ۲۔
[3] فتح الباری ص ۲۸ ج ۱۰۔

بھی کہا جا رہا ہے کہ اس تاریخ کو تمہارے پاس قربانی کا گوشت نہ ہونا چاہیئے۔ اس سے پہلے ختم ہو جانا چاہیئے، یہ تو صریح تعارض لازم آئے گا۔

معلوم ہوا کہ ابتداء سے ہی قربانی کے تین دن رہے ہیں یہ بات صحیح بخاری کی متعدد احادیث میں ہے۔ اس کے بعد قربانی کے ایام میں اضافہ ثابت کرنے کے لئے انہی احادیث کے پایہ کی حدیث پیش کرنی چاہیئے۔ لیکن ایسا نہیں ہو سکے گا۔

شافعیہ اس مسئلہ میں حضرت جبیر بن مطعمؓ کی ایک حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ لیکن اس کی سند صحیح نہیں محدثین نے اس میں کلام کی ہے[1]۔

قال سنۃ ابیکم ابراھیم ص۱۲۹۔ اس میں قربانی کو حضرت ابراہیم علیہ السلام کی "سنت" قرار دیا گیا۔ جو حضرات قربانی کے عدم وجوب کے قائل ہیں وہ اس حدیث سے اور اس قسم کی دوسری احادیث سے بھی استدلال کرتے ہیں جن میں قربانی پر لفظ "سنت" کا اطلاق کیا گیا ہے۔ لیکن یہ استدلال درست نہیں۔ کیونکہ احادیث و آثار صحابہؓ میں اس لفظ کا اطلاق مطلق طریقہ معروفہ پر بھی آتا رہتا ہے خواہ وہ اصطلاحی معنی میں سنت ہو یا واجب وغیرہ[2]۔

باب العتیرۃ

عتیرہ اس جانور کو کہتے ہیں جو رجب کے مہینہ میں ذبح کیا جاتا تھا۔ اسلام میں عتیرہ کا کیا حکم ہے اس میں احادیث مختلف ہیں بعض روایات سے اس کا وجوب معلوم ہوتا ہے۔ جیسے فصل ثانی میں مخنف بن سلیمؓ کی روایت ہے۔ بعض سے اس کی ممانعت معلوم ہوتی ہے جیسا کہ فصل اول میں حضرت ابوھریرۃؓ کی حدیث ہے۔ اس کی بعض روایات میں لفظ ہیں۔ لا فرع ولا عتیرۃ فی الاسلام مسند احمد کی ایک روایت میں لفظ ہیں "نہی عن الفرع والعتیرۃ" یہ سب الفاظ

---

[1] تفصیل دیکھئے اعلاء السنن ص ۲۲۴ ج ۱۷۔

[2] مثلاً سنن ابوداؤد (ص ۷، ج ۱) میں ہے کہ ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پیشاب فرمایا حضرت عمرؓ پانی لے کر حاضر ہوئے۔ آپ نے پوچھا یہ کیا ہے؟ حضرت عمرؓ نے عرض کیا آپ کے وضوء کے لئے پانی ہے۔ اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ما امرت کلما بلت أن أتوضأ ولو فعلت لکانت سنۃ۔ یہاں ظاہر ہے سنت سے مراد طریقہ واجبہ ہے۔

نہی پر دال ہیں۔ روایات میں بظاہر تعارض ہوا، ان میں تطبیق کی ضرورت ہے۔ تطبیق میں صاحب مشکوٰۃ نے امام ابو داؤد کا قول نقل فرمایا ہے کہ عتیرہ منسوخ ہے۔ یعنی پہلے اس کا حکم یا اجازت دی گئی تھی پھر اس سے نہی کر دی گئی۔ اکثر اہل علم کی یہی رائے ہے کہ عتیرہ منسوخ ہے[1]۔

باب صلوٰۃ الخسوف

یہاں دو لفظ ہیں خسوف اور کسوف۔ بہت سے ائمہ لغت نے ان دونوں لفظوں میں یہ فرق کیا ہے کہ کسوف کا اطلاق زیادہ تر سورج کے گرہن پر اور خسوف کا اطلاق زیادہ تر چاند کے گرہن پر ہوتا ہے ثعلب کا بھی یہی قول ہے جوہری نے اسے افصح قرار دیا ہے۔ فقہاء کا استعمال بھی اسی کے مطابق ہے یعنی کسوف شمس کے لئے اور خسوف قمر کے لئے۔ لغۃً ان دونوں لفظوں کا اطلاق ایک دوسرے پر بھی ہوتا رہتا ہے محدثین بھی عام طور پر ان دونوں لفظوں میں فرق نہیں کرتے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں سورج کو گرہن لگا ہے انہی دنوں میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے صاحبزادہ ابراہیم کا انتقال ہوا ہے۔ جاہلیت کا یہ نظریہ تھا کسوف و خسوف کسی بڑی شخصیت کی موت وحیات کی وجہ سے ہوتا ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس نظریہ کی تردید فرمائی ہے اور فرمایا کہ یہ امور اللہ تعالیٰ کے قدرت کے نشانات ہیں اس میں کسی کی موت وحیات کا کوئی دخل نہیں۔

خسوف قمر تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کئی مرتبہ ہوا ہے۔ کسوف شمس کتنی مرتبہ ہوا ہے؟ بعض حضرات اس میں بھی تعدد کے قائل ہوئے ہیں لیکن صحیح یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ایک مرتبہ ہی ہوا ہے۔ جمہور اہل سیر کا یہی قول ہے۔ مشہور ماہر فلکیات علامہ محمود پاشا مصری نے اپنی کتاب "نتائج الافہام فی تقویم العرب قبل الاسلام" میں تصریح کی ہے قواعد ریاضیہ کی روشنی میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کسوف شمس ایک ہی مرتبہ بنتا ہے[2]۔

صلوٰۃ الکسوف کی حیثیت کیا ہے؟ بعض حضرات اس کے وجوب کے قائل ہوئے ہیں۔ بعض مشائخ حنفیہ نے بھی وجوب کا قول کیا ہے۔ لیکن جمہور کے نزدیک صلوٰۃ الکسوف سنت ہے۔

تعدادِ رکوعات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صلوٰۃ الکسوف میں کتنے رکوع کئے ہیں۔ اس میں روایاتِ حدیث مختلف ہیں، کل پانچ قسم کی روایات ہیں۔

(۱) وہ روایات جن میں ہر رکعت میں ایک مرتبہ رکوع کا ذکر ہے جیسے فصل ثالث ص۱۳۰ کے آخر میں نعمان بن بشیر

---

[1] از بذل المجہود ص ۸۵ ج ۵۔ [2] معارف السنن ص ۵ ج ۵۔

کی روایت بحوالہ نسائی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی حین انکسف الشمس مثل صلوتنا یرکع ویسجد۔

(۲) بعض روایات میں آپ کا ہر رکعت میں دو رکوع کرنا آرہا ہے جیسا کہ اس باب کی پہلی حدیث۔

(۳) ہر رکعت میں تین رکوع جیسا کہ ص۱۳۱ پر ابن عباسؓ کی حدیث۔

(۴) ہر رکعت میں چار رکوع جیسے اس باب کی تیسری حدیث میں ہے۔

(۵) ہر رکعت میں پانچ رکوع جیسے فصل ثالث کی پہلی حدیث میں ہے اختلاف روایات کی وجہ سے اس مسئلہ میں ائمہ کے اقوال بھی مختلف ہیں۔

حنفیہ نے پہلی قسم کی روایات کو اختیار کیا ہے جن میں ہر رکعت میں ایک رکوع کرنا آرہا ہے۔ ائمہ ثلثہ نے دوسری قسم کی روایات کو اختیار کیا ہے۔ جن میں ہر رکعت میں دو رکوع کرنا آرہا ہے۔ باقی روایات کو یہ حضرات معلول قرار دیتے ہیں۔

اس مسئلہ میں فعلی روایات میں تو بظاہر اختلاف ہے۔ لیکن قولی حدیث سے ایک رکوع والے قول کی تائید ہوتی ہے سنن ابوداؤد وغیرہ میں قبیصۃ بن المخارق الہلالی کی ایک روایت ہے اس کے آخر میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی ہے فإذا رأیتموها فصلوا کأحدث صلوٰۃ صلیتموها من المکتوبۃ[۱]۔ یعنی تم جب کسوف شمس کو دیکھو تو اس فرض نماز کی طرح نماز پڑھا کرو جو تم نے قریب ترین زمانہ میں پڑھی ہے۔ اور ایسی نماز فجر کی نماز تھی۔ ظاہر ہے فجر کی نماز میں ایک رکعت میں ایک ہی رکوع ہوتا ہے یہ حدیث قولی ہے اور تشریع عام کی حیثیت رکھتی ہے یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے امت کے لئے ضابطہ بیان فرمادیا کہ ایسے موقعہ پر فجر کی طرح دو رکعتیں ایک ایک رکوع کے ساتھ پڑھنی چاہئیں۔ باقی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جو مختلف افعال مروی ہیں وہ وقتی عوارض وخصوصیات کی بناء پر ہوں گے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ہر رکعت میں کئی رکوع کرنا جو آرہا ہے۔ اس کی حقیقت یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رکوع صلوتی تو ہر رکعت میں ایک ہی کیا ہے۔ جیسے عام نمازوں میں ہوتا ہے باقی جو زائد رکوع ہوئے ہیں وہ رکوع تخشع تھے۔ اس نماز میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کی قدرت کے بہت سے نشانات دیکھے ہیں جنت و دوزخ کا مشاہدہ بھی فرمایا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب حق تعالیٰ کی قدرت کا کوئی نشان اور آیت دیکھتے تو تعظیم باری کے لئے فوراً جھک جاتے اور رکوع فرماتے ایسے رکوع کو رکوع تخشع کہتے ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اور بھی موقعوں پر قدرت حق کی نشانی دیکھ کر جھکنا ثابت ہے۔ اس باب کی فصل ثانی کے آخر میں آرہا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کو ام المؤمنین میں سے کسی کے انتقال کی خبر ملی تو فوراً سجدہ میں گر گئے اور اس کی وجہ یہ بیان فرمائی کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ اذا رأیتم آیۃ فاسجدوا وأی آیۃ اعظم من ذهاب أزواج

---

[۱] سنن ابوداؤد ص ۱۶۸ ج ۱۔

النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ حاصل یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک سے زائد رکوعات، رکوعات تخشع تھے۔ آپ نے یہ رکوع آیاتِ قدرت دیکھنے کی وجہ سے فرمائے تھے یہ آپ کی خصوصیت ہے۔ اس کے علاوہ اور بھی ایسے افعال احادیث میں آرہے ہیں۔ جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس نماز میں کئے ہیں لیکن امت کے لئے وہ سُنّت نہیں مثلاً آپ نے نماز میں ایسا انداز اختیار کیا ہے جیسے کسی چیز کو پکڑتے وقت کیا جاتا ہے۔ یہ اس وقت کیا ہے جبکہ آپ نے جنّت کے میوہ جات دیکھے ہیں اسی طرح آپ بعض آیات دیکھ کر پیچھے بھی ہٹے ہیں۔ ظاہر ہے آگے پیچھے ہونا اس نماز میں امت کے لئے مسنون نہیں ہے بلکہ یہ آنحضرت کی خصوصیت ہے اسی طرح اس نماز کے دوران رکوعات تخشع بھی آپ کی خصوصیات میں سے تھے یہی وجہ ہے کہ آپ نے امت کے لئے ضابطہ بیان کرتے ہوئے یہ نہیں فرمایا اذا رأیتموها صلوا کما رأیتمونی اصلی۔ بلکہ یہ فرمایا۔ صلوا کأحدث صلوة صلیتموها من المکتوبة۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ اس نماز میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت سے اعمال ایسے فرمائے ہیں جو آپ ہی کی خصوصیت تھی۔

باب فی سجود الشکر

جب کوئی خاص خوشی کا واقعہ پیش آئے تو ایسے وقت حق تعالیٰ کا شکر ادا کرنے کے لئے سجدہ کرنے کا کیا حکم ہے؟ امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک سجدۂ شکر مستحب ہے۔ صاحبین کا بھی یہی قول ہے۔ امام مالک کی دو روایتیں ہیں ایک کراہت کی دوسری جواز کی[1]۔ امام ابوحنیفہ کے متعلق امام محمد فرماتے ہیں "انه كان لا يراها شيئاً"[2] امام صاحب کی اس روایت کا کیا مطلب ہے؟ اس میں مشائخ احناف کی آراء مختلف ہیں۔ بعض نے کہا کہ آپ سنیت کی نفی کرنا چاہتے ہیں۔ بعض نے کہا اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ اس کو شکر تام نہیں سمجھتے تھے شکرِ تام تو یہ ہے کہ پوری دو رکعتیں پڑھی جائیں بعض نے کہا کہ آپ وجوب کی نفی فرمانا چاہتے ہیں بعض نے کہا اس سے مشروعیت کی نفی مقصود ہے۔ لیکن حنفیہ کے ہاں فتویٰ استحباب پر ہی ہے[3] کیونکہ سجدۂ شکر احادیث کثیرہ سے ثابت ہے۔

---

[1] اعلاء السنن ص ۲۳۱ ج ۷ نقلاً عن رحمة الأمة

[2] ایضاً نقلاً عن "الذخیرة"

[3] ایضاً۔

باب الاستسقاء

استسقاء باب استفعال کا مصدر ہے۔ اس کا مجرد السقی ہے استسقاء میں سین اور تاء طلب کے لئے ہے۔ استسقاء کا مطلب ہوا "طلب السقی" بارش مانگنا۔ اصطلاحِ شریعت میں استسقاء کا معنی ہے۔ طلب السقی بوجہ مخصوص بانزال المطر و دفع الجدب والقحط۔ جب قحط سالی اور بارش کی کمی ہو جائے تو اس میں دعاء و استغفار کی ترغیب دی گئی ہے۔ قرآن کریم میں ہے استغفروا ربکم انہ کان غفارا یرسل السماء علیکم مدرارا۔ معلوم ہوا دعاء و استغفار میں حق تعالیٰ نے یہ اثر رکھا ہے کہ اس سے حق تعالیٰ کی رحمت اور بارش نازل ہوتی ہے۔ احادیث کثیرہ میں بھی استسقاء کی ترغیب دی گئی ہے۔

استسقاء کی تین صورتیں ہیں۔ (۱) بغیر نماز پڑھنے کے استغفار کرنا اور بارش کے لئے دعاء مانگنا (۲) خطبہ جمعہ اور فرض نمازوں کے بعد بارش کے لئے دعا کرنا۔ (۳) بارش کے لئے مستقل طور پر نماز پڑھنا اور اس کے بعد دعائیں کرنا۔ اس کے اندر اعلیٰ صورت یہ ہے کہ باہر عیدگاہ وغیرہ کی طرف نکلا جائے نماز پڑھ کر نہایت عاجزی و شکستگی کے ساتھ دعاء اور استغفار کیا جائے۔ نماز سے پہلے صدقہ و خیرات کر لیا جائے تو بہتر ہے

استسقاء کی یہ تینوں صورتیں سب کے نزدیک جائز اور ثابت ہیں۔ ائمہ ثلثہ اور صاحبین کے نزدیک مسنون یہ ہے کہ دو رکعتیں جماعت کے ساتھ امام پڑھائے اس کے بعد دعاء کی جائے۔ امام ابوحنیفہ سے منقول ہے کہ استسقاء میں نماز مسنون نہیں۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ امام صاحب استسقاء میں نماز کو جائز نہیں سمجھتے بلکہ امام صاحب کے قول کا مقصد یہ ہے کہ استسقاء نماز میں منحصر نہیں نیز آپ نماز کے سُنت مؤکدہ ہونے کی نفی فرمانا چاہتے ہیں جواز یا ندب کی نفی مقصود نہیں۔

نماز کے سنت مؤکدہ نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے بہت سے موقعوں پر بارش کی دعاء کی ہے لیکن نماز کا التزام نہیں فرمایا۔ سُنتِ مؤکدہ تب بنتی جبکہ آپ نے اس پر مواظبت فرمائی ہوتی۔ نیز قرآن کریم میں بھی بارش اترنے کے لئے صرف استغفار کو بھی مؤثر قرار دیا گیا کما فی قولہ تعالیٰ استغفروا ربکم انہ کان غفارا یرسل السماء علیکم مدرارا۔ اس کے علاوہ شعبی فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضرت عمرؓ استسقاء کے لئے باہر نکلے اور استغفار کر کے واپس آگئے اس سے زیادہ کچھ نہیں کیا لوگوں نے کہا کہ آپ نے استسقاء کو کیا ہی نہیں حضرت عمرؓ نے فرمایا استسقاء کر تو لیا ہے۔ یہ بھی استسقاء ہی کی ایک صورت ہے پھر آپ نے سورۂ نوح والی مندرجہ بالا آیت تلاوت فرمائی۔[۱]

[۱] رواہ سعید بن منصور فی سننہ (اعلاء السنن ص ۱۴۸ ج ۸ نقلاً عن عمدۃ القاری)

لہٰذا صلوٰۃ الاستسقاء کی حدیثیں امام صاحب کے خلاف نہیں۔ ان سے جواز و ندب معلوم ہوتا ہے اس کے امام صاحبؒ بھی منکر نہیں۔

وحوّل رداءہ ص۱۳۱ تحویل رداء امام صاحبؒ کے نزدیک صرف تفاؤل کے طور پر ہے ائمہ ثلثہ اور صاحبین کے نزدیک مستقل سُنت یا مستحب ہے۔ پھر اس میں اختلاف ہوا ہے کہ تحویل رداء کب کرنی چاہیئے۔ بعض کہتے ہیں خُطبہ کا ابتدائی حصہ گزرنے کے بعد، بعض کہتے ہیں بین الخطبتین کی جائے۔ بعض نے کہا خُطبہ کے بعد کی جائے۔

صلوٰۃ الاستسقاء میں خُطبہ بھی ہونا چاہیئے یا نہیں؟ اس حدیث اور دوسری بعض احادیث میں خُطبہ کا ذکر آرہا ہے۔ پھر یہ خطبہ ایک ہونا چاہیئے یا دو۔ اس میں امام احمد اور امام ابو یوسف کے نزدیک ایک خُطبہ ہے امام محمد اور امام شافعیؒ کے نزدیک دو خُطبے ہیں[1]۔ امام ابو حنیفہؒ کا ذوق یہ ہے کہ استسقاء میں کوئی خاص کیفیت مسنون نہیں بلکہ اس میں وسعت ہے جو کیفیت بھی اختیار کر لی جائے مقتضائے حال کے مطابق وہ درست ہے[2]۔

---

[1] معارف السنن ص ۴۹۳ ج ۴۔

[2] من اعلاء السنن ص ۱۴۹ ج ۸۔

کتاب الجنائز

باب عیادۃ المریض وثواب المرض ص۱۳۳

وعنہ ...... حق المسلم علی المسلم ستٌ الخ ص۱۳۳.

اسی باب کی دوسری حدیث ابی ہریرۃ میں پانچ حقوق کا ذکر ہے اور یہاں چھ حقوق بیان کئے گئے ہیں۔ یہ بظاہر تعارض ہے۔ اس کا حل یہی ہے جو پہلے بھی بتایا جاچکا ہے کہ "خمس" یا "ست" کا عدد حصر کے لئے نہیں ہے۔ کوئی عدد اپنے ما زاد کیلئے نافی نہیں ہوتا۔ جہاں پانچ کا ذکر ہے وہاں اس سے زیادہ کی نفی نہیں ہے۔ باقی مختلف احادیث میں مخصوص اعداد کی تخصیص یا تو خصوصیت مقام کی وجہ سے کی گئی ہے یا خصوصیت مخاطبین کی وجہ سے۔

اس مضمون کی مکمل تفصیل کتاب الایمان میں حدیث "الایمان بضع وسبعون شعبۃ" کے تحت کی گئی ہے۔

وعن البراء بن عازب قال أمرنا النبی صلی اللہ علیہ وسلم بسبع الخ ص۱۳۳

ابرار المقسم۔ قسم کھانے والے کی قسم کو پورا کرنا۔ کسی نے ایسی قسم کھالی جس کے پورا کرنے کا دارومدار دوسرے کے کام پر ہو تو دوسرے شخص کو جائز حدود میں رہتے ہوئے اس کا کام کردینا چاہیئے تاکہ اس کی قسم پوری ہوجائے۔

الحریر۔ مطلق ریشم۔ استبرق موٹا ریشم، دیباج۔ باریک ریشم۔ المیثرۃ الحمراء۔ سرخ گدا۔ اگر سرخ رنگ کا گدا ریشم کا ہو تو مرد کے لئے ہر حال حرام ہے خواہ سرخ رنگ کسی قسم کا ہو۔ اور اگر ریشم نہ ہو تو سرخ رنگ اگر معصفر یا مزعفر ہو تو بھی مردوں کے لئے مکروہ ہے۔ البتہ عورتوں کے لئے جائز ہے۔ ____ اگر نہ ریشمی ہو اور نہ معصفر اور مزعفر ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں۔

القسیّ۔ "قس" کا بنا ہوا ریشم۔ قس ایک جگہ کا نام ہے یہاں کا ریشم مشہور ہوتا تھا۔

وعنہا قالت مات النبی صلی اللہ علیہ وسلم بین حاقنتی و ذاقنتی الخ ص۱۳۴

حاقنہ۔ سینہ کا بالائی حصہ۔ ذاقنہ۔ ٹھوڑی۔

اس حدیث میں حضرت عائشہؓ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی شدتِ موت کا ذکر فرمایا ہے۔ موت کی شدت نہ علی الاطلاق مذموم ہے۔ اور نہ علی الاطلاق محمود ہے۔ شدت کی نوعیت مختلف ہے۔ کفار کو شدت سے مقصود ہی ان کو سزا دینا اور تکلیف دینا ہوتا ہے۔ یہ ان کے لئے مفید نہیں ہے۔ اور مقربین کی شدت رفع درجات کے

لئے ہوتی ہے۔ یہ شدّت ان کے لئے مفید ہے۔ محض کسی کی شدّت دیکھکر کسی کے مقرب یا مبغوض ہونے کا فیصلہ نہیں کیا جا سکتا۔ اسی لئے حضرت عائشہؓ ارشاد فرما رہی ہیں۔ "فلا اکرہ شدۃ الموت لاحد الخ"

موت کی شدّت اور تکلیف کا ایک سبب اس عالم دُنیا سے تعلق بھی ہوتا ہے۔ جتنا کسی کو دُنیا سے تعلق شدید گا اس سے جُدا ہوتے وقت تکلیف بھی اتنی زیادہ ہو گی ——————— آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کو اس عالم سے تعلق بہت زیادہ تھا، مگر تعلق کی انواع مختلف ہوتی ہیں۔ ایک حرص اور مال کی محبت کی وجہ سے دُنیا کے ساتھ تعلق ہوتا ہے۔ اہل دُنیا کا تعلق اسی نوعیت کا ہوتا ہے۔ اور ایک تعلق شفقت والا ہوتا ہے۔ نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا تعلق اس نوعیت کا ہے۔ کائنات میں آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے زیادہ کسی کو امت کے ساتھ شفقت کا تعلق نہیں ہو سکتا۔ آپ کو موجودہ امت اور آنے والی امت کی فکر تھی۔ بالخصوص آپ کو امت کو پیش آنے والے فتنوں سے مطلع کر دیا گیا تھا۔ اس کی بھی فکر تھی کہ ایسے فتنوں میں میری اُمت کا کیا حال ہوگا۔ غرضیکہ اس نوعیت کا تعلق آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا امت کے ساتھ بہت زیادہ تھا۔ اسی وجہ سے شدّت بھی زیادہ محسوس فرمائی۔

وعن ابی ھریرۃؓ .... الشھداء خمسۃ المطعون والمبطون الخ ص۱۳۵

شہید کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ شہید ہے جس پر دنیا کے احکام بھی دوسرے مسلمانوں سے مختلف ہوتے ہیں۔ ——————— ان کو دوسرے مسلمانوں کی طرح غسل نہیں دیا جاتا اور نہ ہی کفن دیا جاتا ہے۔ بلکہ جو کپڑے پہنے ہوئے ہوں انہی کپڑوں میں دفن کر دیا جاتا ہے ——————— دوسری قسم کا شہید وہ ہے جس پر دنیا میں شہید والے احکام جاری نہیں ہوتے —— بلکہ عام مسلمانوں والا معاملہ کیا جاتا ہے۔ لیکن ان کے بارے میں نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے بشارت دی ہے کہ آخرت میں ان کو حق تعالیٰ شہادت کا ثواب عطا فرمائیں گے۔ اور ان کے ساتھ انعام و اکرام کا وہی معاملہ فرمائیں گے جو شہداء کے ساتھ فرماتے ہیں۔ اس حدیث میں دوسری قسم کا شہید مُراد ہے۔ اس کے علاوہ اور بہت سی احادیث میں دوسری قسم کے لوگوں کے شہید ہونے کی بشارت بھی وارد ہوئی ہے۔

وعن ثوبان .... اذا اصاب احدکم الحمّٰی فان الحمّٰی الخ ص۱۳۸۔

اس حدیث میں پانی سے نہانے کو بخار کا علاج قرار دیا گیا ہے۔ یہ ہر قسم کے بخار کے بارے میں نہیں ہے۔ بخار مختلف قسموں کا ہوتا ہے۔ بعض بخار میں نہانا مفید ہوتا ہے۔ اور بعض میں مضر بلکہ مہلک ہو سکتا ہے۔ یہ طبیب ہی سمجھ سکتا ہے کہ یہ کس قسم کا بُخار ہے۔ اس لئے ایسے حالات میں طبیب سے مشورہ کر لینا چاہئے۔

ہو سکتا ہے کہ اہل حجاز کا بُخار عموماً اس قسم کا ہوتا ہو جس میں نہانا مفید ہے۔ اس لئے مطلقاً یہ علاج ارشاد فرما دیا۔

باب تمنی الموت وذکرہ

موت کی تمنا کا حکم اس باب کی بعض احادیث سے تمنائے موت کی ممانعت معلوم ہوتی ہے۔ اور بعض سے اس کا محمود ہونا معلوم ہوتا ہے۔ موت کی تمنا کے مناشی مختلف ہیں اسس لئے ان کے احکام بھی مختلف ہیں۔

(۱)___ حق تعالیٰ کی لقاء کے شوق سے موت کی تمنا کرنا۔ یہ جائز اور محمود ہے۔ (۲)___ دنیاوی تکالیف اور پریشانیوں سے گھبراکر موت کی تمنا کرنا اسکی ممانعت وارد ہوئی ہے۔ (۳)___ کوئی شخص کسی دینی فتنے میں مبتلا ہوجائے۔ اس فتنہ میں اس کو اپنے دین کا تحفظ مشکل نظر آتا ہو تو اب دین کے تحفظ کے لئے موت کی تمنا کی اجازت ہے۔

وعن بریدۃ .... المؤمن یموت بعرق الجبین ص۱۴۰ اس کے کئی مطالب بیان کئے گئے ہیں

(۱) پیشانی پر پسینہ آنا کنایہ ہے محنت سے۔ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ مومن مرتے وقت بھی ماتھے پر پسینہ لے کر جاتا ہے۔ آخری دم تک نیکیوں اور طاعات میں محنت کرتا رہتا ہے۔ کبھی بھی طاعات میں ڈھیلا نہیں پڑتا۔ یہ مطلب سب سے اچھا معلوم ہوتا ہے۔

(۲) ماتھے کے پسینہ سے مرنا موت کی سہولت سے کنایہ ہے۔ مومن کو موت کے وقت زیادہ شدت نہیں ہوتی زیادہ سے زیادہ ماتھے کو پسینہ ہی آتا ہے ______ یہ حدیث قضیہ مہملہ ہے اور مہملہ جزئیہ کی قوت میں ہوتا ہے۔ مطلب یہ کہ بعض مومنوں کو زیادہ تکلیف نہیں ہوتی۔ بعض کو ہونا اس کے منافی نہیں۔ حق تعالےٰ کا معاملہ اپنے بندوں کے ساتھ مختلف ہوتا ہے۔

(۳) ماتھے کا پسینہ کنایہ ہے شدتِ موت سے۔ مومن کو موت کے وقت اتنی شدت پیش آتی ہے کہ ماتھا پسینہ پسینہ ہوجاتا ہے۔ مومن کے لئے شدت بھی رحمت ہے۔

(۴) یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اس حدیث کو اپنے ظاہر پر ہی رکھا جائے موت کے وقت ماتھے پر پسینہ آنا بھی ایمان پر خاتمہ کی علامات میں سے ایک علامت ہے۔ چنانچہ میں نے بعض اکابر کے ساتھ خود یہ معاملہ دیکھا ہے کہ انتقال کے بعد بھی ان کی پیشانی پر پسینہ نمایاں طور پر نظر آرہا تھا۔ لیکن بوقتِ موت ماتھے پر پسینہ نہ آنا ایمان نہ ہونے کی علامت یا دلیل نہیں۔

باب ما یقال عند من حضرہ الموت

عن ابی سعیدؓ و ابی ھریرۃؓ .... لقنوا موتاکم لا الٰہ الا اللہ۔ ص۱۴۰

"موتیٰ" سے مُراد راجح یہی ہے کہ قریب الموت ہے۔ جب کسی کی موت کا وقت قریب ہو تو اس کے پاس بیٹھ کر کلمہ طیبہ پڑھا جائے۔ تاکہ سُن کردہ بھی پڑھنے لگے۔ اس کو حکم نہ کیا جائے ہو سکتا ہے غلبہ تکلیف میں کیا کہہ بیٹھے

بعض حضرات نے "موتیٰ" کو حقیقی معنیٰ پر محمول کیا ہے۔ اس سے مُراد قریب الموت نہیں، بلکہ میت مُراد ہے۔ اور تلقین سے مُراد تلقین القبور ہے۔ لیکن راجح اور حنفیہ کے ہاں ظاہر الروایۃ یہی ہے کہ تلقین قبور نہ کی جائے۔[1]

ایسے ہی فصل ثانی میں حدیث معقل بن یسار "اقرؤوا سورۃ یٰس علیٰ موتاکم" میں بھی راجح یہی ہے کہ موتیٰ سے مُراد قریب الموت ہے۔

باب غسل المیت وتکفینہ

عن ام عطیۃ قالت دخل علینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ونحن نغسل ابنتہ الخ ص۱۴۳

اس حدیث میں ہے کہ آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اپنا ازار مبارک کفن میں شریک کرنے کے لئے عنایت فرمایا کفن میں امداد کے لئے اور برکت کے لئے ایسا فرمایا تھا۔ کسی نیک آدمی کا لباس بطور تبرک اگر مسنون کفن میں شریک کر لیا جائے تو اس کی گنجائش ہے۔ لیکن مسنون کپڑوں سے زیادہ شریک کرنا مناسب نہیں، یہ اسراف ہے۔ حضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے کفن میں شریک کرنے کا ہی امر فرمایا تھا۔

وعن عائشۃ قالت ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کفن فی ثلثۃ اثواب الخ ص۱۴۳

سحولیۃ۔ بفتح السین زیادہ فصیح ہے۔ بضم السین بھی پڑھا گیا ہے۔ اس کے معنیٰ میں دو احتمال ہیں۔ ایک یہ کہ "سحول" یمن کا ایک شہر ہے۔ وہاں کے بنے ہوئے کپڑے کو "سحولیہ" کہا جاتا ہے۔ دوسرے یہ کہ "سحول" دھوبی کو کہتے ہیں دھوبی کا دھلا ہوا کپڑا مُراد ہے۔ یعنی وہ کپڑا دھلا ہوا تھا کورا نہیں تھا۔

مرد کے کفن میں اختلاف

شافعیہ کے ہاں مرد کے کفن میں تین کپڑے ہونے چاہئیں اور تینوں لفافے ہوں۔ شافعیہ قمیص کے قائل نہیں۔ حنفیہ کے نزدیک تین کپڑے ہونے چاہئیں۔ ان میں سے ایک لفافہ ہو یعنی بڑی چادر جو پورے بدن کو لپیٹ لے۔ دوسرا ازار ہو۔ تیسرا قمیص۔ لیکن قمیص میں آستین نہ بنائی جائے۔

شافعیہ زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ اسمیں ہے "لیس فیھا قمیص ولا عمامۃ" اسمیں صراحۃً قمیص کی نفی ہے اسکا جواب یہ ہے کہ یہاں ایسی قمیص کی نفی مقصود ہے جس میں باقاعدہ آستین وغیرہ بنی ہوئی ہوں، جیسی زندہ لوگ پہنتے ہیں اور ایسی قمیص

---

[1] الدر المختار مع رد المختار ص۶۲۸ ج ۱ و امداد الفتاویٰ ص۴۹۹ ج ۱۔

کے تو حنفیہ بھی قائل نہیں ہیں۔ حنفیہ جس قمیص کے قائل ہیں اس میں آستین وغیرہ نہیں ہوتے۔
بہت سی احادیث سے مرد کے کفن میں قمیص ثابت ہے۔ وہ سب احادیث حنفیہ کے دلائل ہیں۔ مثلاً حضرت جابر بن سمرۃ[1] اور ابن عمرؓ کی حدیث علامہ عینیؒ نے نقل فرمائی ہے[2]۔ ایسے ہی حضرت ابن عباس[3]ؓ، حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص[4] کی حدیث اور ابراہیم نخعیؒ[5] کے اثر سے بھی قمیص ثابت ہے۔

وعن عبد اللہ بن عباسؓ قال ان رجلاً کان مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ ص۱۴۳

محرم کے کفن میں اختلاف

محرم کا حالتِ احرام میں انتقال ہو جائے تو اس کے کفن وغیرہ کا کیا طریقہ ہے؟ عام اموات کی طرح یا کچھ امتیاز ہے؟

امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ کے نزدیک محرم کا حکم غیر محرم والا ہے۔ جو عام مردوں کے کفن کا طریقہ ہے وہی محرم کے کفن کا ہے ان کے ہاں موت سے محرم کا احرام ختم ہو جاتا ہے۔ امام شافعیؒ، امام احمدؒ کے نزدیک محرم کی موت سے اس کا احرام ختم نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے احکام احرام کی پابندی ضروری ہے۔ صرف دو کپڑوں میں کفن دیا جائے گا، سر ننگا رکھا جائے گا۔ اور خوشبو نہیں لگائی جائے گی[6]۔

امام ابوحنیفہ اور امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ نصوص کثیرہ سے یہ ضابطہ معلوم ہوتا ہے کہ موت سے انسان کے اعمال منقطع ہو جاتے ہیں جیسے نماز، روزہ وغیرہ دوسرے اعمال موت سے ختم ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح احرام بھی ختم ہو گیا۔ جب احرام ختم ہوا تو اس کے احکام بھی ختم ہو گئے۔ کسی حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قاعدہ کے عموم میں محرم کا استثناء نہیں کیا۔ جن احادیث میں کفن کا بیان ہے وہ عام ہیں محرم اور غیر محرم کا فرق نہیں کیا گیا۔

شافعیہ کا استدلال زیر بحث حدیث میں ذکر کردہ واقعہ سے ہے۔ شافعیہ نے اس واقعہ کو قاعدہ عامہ تسلیم کر کے احرام کو باقی اعمال سے مستثنیٰ کر لیا ہے۔

حنفیہ کی طرف سے اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ اس شخص کی خصوصیت پر محمول ہے۔ بہت سے مسائل میں قاعدہ کلیہ سے ہٹ کر بعض صحابہؓ کے ساتھ خصوصیت کا معاملہ کیا گیا ہے۔ یہ واقعہ بھی اسی قبیل سے ہے۔

وعن ابی سعید الخدری انہ لما حضرہ الموت دعا بثیاب جدد الخ ص۱۴۴

---

[1] عمدۃ القاری ص۵۰ ج ۸ بحوالہ الکامل لابن عدی۔ [2] ایضاً بحوالہ سعید بن منصور۔
[3] سنن ابی داؤد ص۹۳ ج ۲۔ [4] مؤطا امام مالک ص۲۰۶۔
[5] اوجز المسالک (بحوالہ عبدالرزاق و ابن سعد و کتاب الآثار لامام محمد) ص۴۳۲ ج ۲۔
[6] مذاہب از بدایۃ المجتہد ص۱۶۹ ج ۱ و مرقات ص۳۵ ج ۴۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "المیت یبعث فی ثیابہ التی یموت فیہا" کا مطلب یہ ہے کہ جس قسم کے اعمال میں اس کی وفات ہوگی۔ اسی قسم کے حالات میں اس کا حشر ہوگا۔ "ثیاب" سے مراد اعمال ہیں۔ مگر حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ نے حدیث کے ظاہری مفہوم پر عمل فرمایا یا تو تبرک کے لئے یا سرسری نظر میں اصل مقصود کی طرف التفات نہ ہونے کی وجہ سے۔

وعن عبادۃ بن الصامت .... خیر الکفن الحلۃ الخ ص۱۴۲

"حلہ" کا اطلاق دو کپڑوں ازار اور ردا پر ہوتا ہے۔ حالانکہ کفن میں سنت تین کپڑے ہیں۔ اس کا حل یہ ہے کہ کفن کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) کفن سنت (۲) کفن کفایت (۳) کفن ضرورت ـــــ کفن سنت تین کپڑے ہیں اور کفن کفایت دو کپڑے ہیں اور کفن ضرورت جتنے میسر ہوں اس حدیث میں کفن سنت کا بیان مقصود نہیں، بلکہ کفن کفایت کا بیان مقصود ہے۔

وعن جابرؓ قال أتی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عبد اللہ بن أبی بعد ما أدخل الخ ص۱۴۲

وکان کسا عباسا قمیصاً۔ راوی نے اپنے خیال سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فعل کی حکمت بیان کی ہے۔ غزوۂ بدر کے قیدیوں میں حضرت عباسؓ بھی تھے۔ اور ان کے بدن پر کرتہ نہیں تھا۔ اور کسی کا کرتہ ان کو پورا نہیں آتا تھا۔ اس موقعہ پر عبداللہ بن ابی نے حضرت عباسؓ کو کرتہ پہنایا تھا۔ اس کے بدلہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو بھی کرتہ پہنادیا۔

اس حدیث سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ مقدس شخصیات کے ملبوسات اور منتسبات میں برکت ہوتی ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ برکت کے مفید ہونے کے لئے ایمان شرط ہے۔ اگر ایمان نہ ہو تو بڑے سے بڑے بزرگ کے تبرکات کا بھی فائدہ نہ ہوگا۔ دیکھئے! نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے لعاب مبارک اور کرتہ سے بڑا کونسا تبرک ہوسکتا ہے، مگر عبداللہ بن ابی کے پاس چونکہ ایمان نہیں تھا اس لئے اس کو یہ تبرک مفید نہ ہوا۔

عبداللہ بن ابی کا جنازہ

رئیس المنافقین عبداللہ بن ابی کا انتقال ہوا تو اس کے بیٹے عبداللہ بن عبداللہ بن ابی نے جو مخلص مسلمان تھے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے جنازہ پڑھانے کی درخواست کی۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی درخواست منظور فرمالی اور جنازہ پڑھانے کا ارادہ فرمایا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے دیکھ کر عرض کیا "قد نہاك ربك أن تصلی علیہ" (آپ کو آپکے رب نے اس پر جنازہ پڑھنے سے منع کیا ہے) اس لئے آپ جنازہ نہ پڑھیں۔ مگر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے باوجود جنازہ پڑھایا۔

ـــــ عبداللہ بن ابی کے انتقال کے وقت آیت "استغفر لہم أو لا تستغفر لہم إن تستغفر لہم سبعین مرۃً فلن یغفر اللہ لہم" نازل ہوچکی تھی اس آیت میں منافقین کے لئے آپ کا استغفار

مفید نہ ہونے کا ذکر ہے۔ لیکن ابھی تک منافقین کے جنازہ سے صراحۃً منع نہیں کیا گیا تھا۔ اس واقعہ کے بعد صراحۃً منع کردیا گیا اور یہ آیت نازل ہوئی " لا تصل علی أحد منهم مات أبدا و لا تقم علی قبره[1] "۔

یہاں پر ایک اشکال ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو ان کا جنازہ پڑھنے سے منع فرمایا ہے۔ حضرت عمرؓ نے یہ ممانعت کہاں سے سمجھی۔ صراحۃً نہی تو ابھی تک نازل ہوئی نہیں تھی۔" استغفر لهم أو لا تستغفر لهم" والی آیت دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو نہی پر دلالت کرتی ہے یا نہیں؟ اگر نہی پر دلالت کرتی ہے تو پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ وحی کو جاننے والا کون ہو سکتا ہے؟ آپ نے اس دلالت کے ہوتے ہوئے جنازہ کیسے پڑھا دیا۔ ـــــــــ اور اگر یہ آیت نہی پر دلالت نہیں کرتی ہے تو پھر حضرت عمرؓ نے کیسے فرمادیا کہ جنازہ پڑھنا منہی عنہ ہے۔

اس کا حل یہ ہے کہ آیت بالذات تو نہی پر دلالت نہیں کرتی ہے۔ آیت کا مدلول بالذات تو استغفار اور عدم استغفار میں برابری بیان کرنا ہے یعنی استغفار کریں یا نہ کریں کسی صورت میں بھی مغفرت کا ترتب نہیں ہوگا۔ آیت کا اصل مدلول تو اتنا ہی ہے ـــــــــ البتہ دلیل خارجی سے نہی پر دلالت ہو سکتی ہے۔ حضرت عمرؓ نے یہ دلیل خارجی ساتھ ملائی کہ جب جنازہ پڑھنے سے مغفرت نہیں ہوگی تو یہ کام عبث ہوا۔ اور عبث نبی جیسی عظیم الشان شخصیت کے لئے منہی عنہ ہے۔ اس لئے فرمادیا کہ منافق کا جنازہ پڑھانے سے جو کہ ایک عبث کام ہے، اللہ تعالیٰ نے آپ کو منع فرمایا ہے۔

حضرت عمرؓ کی نظر میں فائدہ صرف مغفرت ہی تھا۔ اس لئے اس کے نہ ہونے سے اس کو عبث قرار دیا۔ مگر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی نظر میں یہ کام عبث نہیں تھا۔ آپ کی نظر میں مغفرت کے علاوہ اور کچھ حکمتیں تھیں جن کے پیش نظر آپ نے یہ کام انجام دیا۔ چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ان کریمانہ اخلاق کو دیکھ کر کہ دشمنوں کے ساتھ ایسا اچھا سلوک فرماتے ہیں کئی منافق تائب ہوئے۔ الدر المنثور میں خود آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد نقل کیا ہے۔" وما يغني عنه قميصي والله إني لأرجو أن يسلم به أكثر من ألف من بني الخزرج "

خلاصہ یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نظر میں یہ کام عبث نہیں تھا۔ اس لئے آپ نے پڑھا دیا۔ اور حضرت عمرؓ نے عبث سمجھا اس لئے نہ پڑھانے کا مشورہ دیا۔ اس واقعہ کے بعد صراحۃً کفار کا جنازہ پڑھنے سے نہی نازل ہو گئی۔ اب کسی مصلحت یا حکمت کے پیش نظر کسی کافر کا جنازہ پڑھنے کی اجازت نہیں۔

---

[1] واقعہ کی یہ تفصیل ملاحظہ ہو۔ صحیح بخاری ص ۶۷۳ و ص ۶۷۲ ج ۲ کتاب التفسیر

باب المشی بالجنازۃ والصلوٰۃ علیہا

وعنہ .... إذا رأیتم الجنازۃ فقوموا فمن تبعہا فلا یقعد حتی توضع ص۱۴۴۔ اس حدیث کی تشریح میں تین باتیں ذکر کرنے کی ضرورت ہے۔

① اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جنازہ دیکھ کر کھڑے ہونے کا امر فرمایا ہے اور بعض احادیث میں خود آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل بھی مذکور ہے۔ اس کی کئی حکمتیں ہو سکتی ہیں۔

① ــــ اکرام مسلم اور اکرام انسانیت کے لئے کھڑے ہونے کا امر فرمایا۔

② ــــ فزع موت کی وجہ سے اُٹھ کر کھڑے ہو جانا۔

③ ــــ اکرام ملائکہ کے لئے اٹھ کر کھڑے ہونا۔ کیونکہ ہر جنازہ کے ساتھ ملائکہ ہوتے ہیں۔

④ ــــ ایک یہودیہ کا جنازہ دیکھکر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے ہو گئے۔ آپ سے پوچھا گیا کہ یہ تو یہودیہ ہے اس کے لئے قیام کیوں فرمایا؟ آپ نے ارشاد فرمایا کہ میں اس لئے کھڑا ہوا ہوں تاکہ اس کا جنازہ میرے سر کے اُوپر نہ ہو۔

اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ اب یہ حکم باقی نہیں رہا۔ شروع میں آپ قیام فرماتے اور اس کا امر بھی فرماتے تھے۔ پھر آپ نے اپنا معمول تبدیل فرمالیا تھا۔ بعض علماء تخییر اور توسیع کے قائل ہیں۔

② اس حدیث میں جنازہ رکھنے سے پہلے بیٹھنے کی ممانعت ہے اور بعض احادیث سے وضع الجنازہ سے پہلے بیٹھنے کی اجازت معلوم ہوتی ہے۔ ان دو قسم کی احادیث میں تطبیق یہ ہے کہ وضع کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) وضع عن الاعناق۔ کندھوں سے زمین پر اتارنا۔ (۲) وضع فی اللحد۔ قبر میں اتارنا۔ کندھوں سے اتارنے سے پہلے قعود کی ممانعت ہے۔ اور قبر میں اتارنے سے پہلے قعود کی اجازت ہے۔

③ اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ جنازہ کے پیچھے چلنا چاہیئے یا آگے۔ اتنی بات پر سب کا اتفاق ہے کہ جائز دونوں طرح ہے۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ افضل طریقہ کونسا ہے؟

حنفیہ کے ہاں افضل پیچھے چلنا ہے اور شافعیہ کے نزدیک آگے چلنا افضل ہے[۱]۔ بہت سی روایات میں اتباع الجنازۃ کا لفظ آ رہا ہے۔ یہ روایات حنفیہ کی دلیل ہیں اور جن روایات میں آگے چلنے کا ذکر ہے وہ حنفیہ کے نزدیک بیان جواز پر محمول ہیں۔ بعض مواقع پر لوگوں کی سہولت کے لئے آگے چلنے کو اختیار فرمایا۔ لوگوں کی کثرت کی وجہ سے اگر سب پیچھے چلنے لگیں تو ازدحام کا خطرہ تھا اس لئے تسہیلاً علی الناس آگے چلنے کو اختیار فرمایا۔ ایک روایت میں حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ کے آگے چلنے کی یہی توجیہ فرمائی ہے[۲]۔

---

[۱] بذل المجہود ص۲۰۰ ج ۵۔ [۲] دیکھئے بذل المجہود ص۲۰۰ ج ۵۔

وعن علی قال رأینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قام فقمنا وقعد فقعدنا الخ ص۱۴۴

اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں. ایک یہ کہ ایک ہی جنازہ کا واقعہ بیان فرمارہے ہیں. جب جنازہ آیا تو کھڑے ہو گئے، جب چلا گیا تو بیٹھ گئے. لیکن زیادہ مشہور مطلب یہ ہے کہ یہ ایک جنازہ کا واقعہ نہیں. بلکہ پوری زندگی کا حاصل بیان کیا ہے کہ پہلے آپ کا معمول قیام کا تھا پھر معمول تبدیل فرمالیا اور بیٹھے رہنے کا معمول اختیار فرمایا.

وعنہ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم نعی للناس النجاشی الیوم الذی مات فیہ الخ ص۱۴۴

"نجاشی" نون کا کسرہ اور فتحہ دونوں طرح دُرست ہے. ایسے ہی یاء کی تخفیف اور تشدید دونوں کی گنجائش ہے جیم کی تخفیف کے ساتھ. "نجاشی" حبشہ کے ہر بادشاہ کا لقب ہوتا تھا. جس نجاشی کا واقعہ ہے اس کا نام "اصحمہ" تھا. یہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لائے تھے. مگر اپنا ایمان مخفی رکھا تھا[1] جب کفار کے درمیان ان کا انتقال ہوا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو وحی کے ذریعہ اس کی اطلاع کی گئی تو آپ نے اس کی وفات کا اعلان فرمایا اور جنازہ گاہ میں تشریف لے جاکر جنازہ پڑھایا. یہ بظاہر غائبانہ نمازِ جنازہ تھا.

غائبانہ نمازِ جنازہ

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک غائب پر جنازہ پڑھا جا سکتا ہے. حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک غائب پر جنازہ پڑھنا جائز نہیں. نماز جنازہ کے صحیح ہونے کی ایک شرط میت کا حاضر ہونا بھی ہے[2]

شافعیہ اور حنابلہ نے اس حدیثِ نجاشی کو قاعدہ عامہ پر محمول کیا ہے اور اس کو ضابطہ بنالیا کہ غائبانہ نمازِ جنازہ جائز ہے ____ حنفیہ اور مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ نجاشی کے واقعہ کی بنا پر غائبانہ نماز جنازہ کو سُنّتِ عامہ قرار نہیں دیا جا سکتا. اگر غائبانہ نمازِ جنازہ سُنّتِ عامہ ہوتی تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کسی صحابیؓ کو اس سے محروم نہ فرماتے. کیونکہ صحابہؓ کے لئے آپ کا جنازہ پڑھانا بہت مفید اور اہمیت کا حامل تھا. قرآن پاک میں ہے" إن صلوتك سكن لهم" اسی لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم صحابہؓ کا جنازہ پڑھانے کا بہت اہتمام فرماتے تھے. حتیٰ کہ بعض میت کو دفن کرنے کے بعد آپ کو علم ہوا تو آپ نے قبر پر جنازہ پڑھا اس سارے اہتمام کے باوجود متعدد غزوات میں آپ کے سینکڑوں لاڈلے صحابہؓ شہید ہوئے، ان کی شہادت پر آپ کو صدمہ بھی بہت ہوا. آپ نے ان کے لئے دعائیں بھی کیں. مگر ان میں سے واضح اکثریت ایسی ہے جن کا غائبانہ جنازہ آپ نے نہیں پڑھا. ستر قراء کی شہادت پر آپ کو انتہائی صدمہ ہوا، مگر غائبانہ جنازہ نہیں پڑھا. اگر غائبانہ نمازِ جنازہ دستورِ عام اور سُنّتِ عامہ ہوتا تو آپ

---

[1] کذا نقل العینی عن الخطابی فی العمدۃ ص۱۱۹ ج ۸ باب الصفوف علی الجنازۃ.

[2] مذاہب از "اوجز المسالک" ص۴۴۴ ج ۲ باب التکبیر علی الجنازہ.

ان میں سے کسی کو بھی محروم نہ فرماتے۔ معلوم ہوا کہ یہ اسلام کی سُنّتِ عامہ نہیں۔

حدیثِ نجاشی کا محمل

نجاشی پر غائبانہ جنازہ پڑھنے کے دو محمل ہو سکتے ہیں۔

① نجاشی کا جنازہ بطورِ معجزہ کے آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے سامنے منکشف کر دیا گیا تھا جس کی وجہ سے یہ صلوٰۃ علی الحاضر ہوئی نہ کہ صلوٰۃ علی الغائب۔ بہت سی روایات میں میت کا منکشف ہونا نقل کیا گیا ہے[1]۔

② یہ نجاشی کی خصوصیت پر محمول ہے۔ سنتِ عامہ نہیں۔

كان زيد بن ارقم يكبر على جنائزنا اربعًا أنه كبر على جنازة خمساً الخ ص۱۴۵

حضرت زید بن ارقم رضی اللہ عنہ کا معمول چار تکبیرات کا تھا۔ کبھی بھول کر پانچ ہوگئیں تو توجیہ کے لئے فرما دیا کہ آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے پہلے عمل کا اتباع ہوگیا۔

نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا عمل جنازہ کی تکبیرات کے سلسلہ میں مختلف رہا ہے۔ بالآخر استقرار چار پر ہوا ہے۔ اب جمہور صحابہؓ، جمہور فقہاء اور ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ جنازہ کی تکبیرات چار ہیں[2]۔

وعن طلحةؓ بن عبد الله بن عوف قال صليت خلف ابن عباس على جنازة ص۱۴۵

جنازہ میں سورۂ فاتحہ پڑھنا

نمازِ جنازہ میں پہلی تکبیر کے بعد سورۂ فاتحہ پڑھنی چاہیئے یا نہیں؟ اس میں امام شافعی اور امام احمدؒ کا مذہب یہ ہے کہ جنازہ میں پہلی تکبیر کے بعد سورۂ فاتحہ پڑھنی چاہیئے[3]۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نمازِ جنازہ کا اصل طریقہ یہ ہے کہ پہلی تکبیر کے بعد ثناء پڑھی جائے دوسری کے بعد درود شریف تیسری کے بعد دُعا اور چوتھی کے بعد سلام پھیر دیا جائے۔ نمازِ جنازہ اصل میں دُعا ہے اور دُعا کا ادب شریعت کی روشنی میں یہی ہے کہ اس سے پہلے حق تعالیٰ کی حمد و ثناء کی جائے پھر نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم پر درود شریف پڑھا جائے۔ اس لئے جنازہ کی پہلی تکبیر کے بعد حق تعالیٰ کی حمد و ثناء سُنّت ہے۔ حق تعالیٰ کی یہ حمد مختلف لفظوں سے کی جاسکتی ہے عام نماز والی ثناء بھی کیجاسکتی ہے سورۂ فاتحہ میں حق تعالیٰ کی حمد و ثناء کی گئی ہے۔ یہ بھی پڑھی جاسکتی ہے۔ حاصل یہ کہ حنفیہ کے نزدیک سورۂ فاتحہ بطورِ ثناء کے پڑھی جاسکتی ہے۔ بطورِ قراءت کے سورۂ فاتحہ پڑھنا مسنون نہیں ہے[4]۔ امام مالکؒ کا بھی یہی مذہب ہے۔ امام مالکؒ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ ہمارے شہر (مدینہ منورہ) میں اس کا معمول نہیں[5]۔ امام مالکؒ نے اپنے مؤطا میں

---

[1] دیکھئے نصب الرایہ ص۲۵۵ ج ا۔ و فتح الباری ص۱۵۱ ج ۳ و عمدۃ القاری ص۱۱۹ ج ۸ آخر باب الصفوف علی الجنازۃ۔ [2] اوجز المسالک ص۴۴۱ ج ۲ اعلاء السنن ص۲۱۶ تا ص۲۱۹ ج ۸۔

[3] بدایۃ المجتہد ص۱۷۱ ج ا۔ [4] کتب حنفیہ کی نقول دیکھئے اعلاء السنن ص ۲۱۱ ج ۸۔ [5] بدایۃ المجتہد ص۱۷۱ ج ا۔

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اثر نقل کیا ہے۔ کان لا یقرأ فی الصلوٰۃ علی الجنازۃ[1] (آپ جنازہ کی نماز میں قرأت نہیں کیا کرتے تھے۔) المدونۃ الکبریٰ میں مندرجہ ذیل حضرات کا معمول بھی نمازِ جنازہ میں قرأت نہ کرنے کا نقل کیا ہے۔ (یہ حضرات سورۃ فاتحہ بطور قرارت نہیں پڑھتے تھے) (۱) عمر بن الخطابؓ (۲) علی بن ابی طالبؓ (۳) عبداللہ ابن عمرؓ (۴) فضالۃ بن عبیدؓ (۵) ابوہریرۃؓ (۶) جابر بن عبداللہ (۷) واثلۃ الاسقعؓ (۸) قاسم بن محمد (۹) سالم بن عبداللہ (۱۰) ابن المسیب (۱۱) ربیعہ (۱۲) عطاء بن ابی رباح (۱۳) یحییٰ بن سعید[2]۔

زیرِ بحث روایت میں حضرت ابن عباسؓ کا سورۂ فاتحہ پڑھنا آرہا ہے۔ آپ نے یہ بطور ثناء کے پڑھی ہوگی۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے بعد میں فرمایا ہے۔ لتعلموا أنہا سنۃ (میں نے سورۃ فاتحہ اس لئے پڑھی ہے تاکہ تمہیں پتہ چل جائے کہ یہ بھی ایک طریقہ ہے۔) اس سے معلوم ہوا کہ اس معاشرہ میں جنازہ کے اندر سورۃ فاتحہ پڑھنے کا عام معمول نہیں تھا ورنہ یہ بتلانے کی ضرورت نہ پیش آتی۔

عن ابی سلمۃ بن عبد الرحمٰن أن عائشۃ لما توفی سعد بن ابی وقاص الخ ص۱۴۵

مسجد میں نمازِ جنازہ پڑھنا

حنفیہ کے نزدیک بلا عذر مسجد میں نمازِ جنازہ مکروہ ہے۔ دوسرے ائمہ کے نزدیک جائز ہے۔ پھر احناف کا اس میں اختلاف ہوا ہے کہ یہ کراہت تنزیہی ہے یا تحریمی۔ ابن الہمام نے کراہت تنزیہی کو ترجیح دی ہے[3]۔ حنفیہ کی دلیل حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث[4] قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من صلی علی جنازۃ فی المسجد فلا شیء لہ۔ حافظ ابن قیم نے زاد المعاد میں اس حدیث کو حسن کہا ہے۔ فلا شیء لہ کا مطلب ہے "فلا أجر لہ"۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابۂ کرام کا اکثری معمول یہی رہا ہے کہ نمازِ جنازہ کے لئے الگ جگہ ہوتی تھی۔ وہاں جنازہ پڑھتے تھے۔ مسجد میں جنازہ عام طور پر نہیں پڑھا جاتا تھا۔ اگر کہیں پڑھا گیا ہے تو وہ کسی عذر کی وجہ سے تھا۔ زیرِ بحث حدیث میں ہے کہ جب سعد بن ابی وقاص کا جنازہ مسجد میں پڑھا گیا ہے تو یہ بات منکر اور اوپری سمجھی گئی اس پر حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سہیل بن بیضاء اور سہیل بن بیضاء کا جنازہ مسجد میں پڑھا۔ اس انکار سے اتنی بات تو معلوم ہوگئی کہ اس زمانہ میں مسجد کے اندر جنازہ پڑھنا معہود و معروف نہیں تھا باقی رہا آنحضرتؐ کا مسجد میں جنازہ پڑھنا تو یہ کسی عذر کی وجہ سے تھا۔ عذر کئی ہوسکتے ہیں۔ ہوسکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم معتکف ہوں۔ جنازہ کے لئے باہر تشریف لانے کی بجائے نمازِ جنازہ ہی مسجد کے اندر پڑھائی۔ اب کوئی شخص اس طرح نہیں کرسکتا۔

---

[1] مؤطا امام مالک ص ۲۱۰ [2] کذا فی اعلاء السنن ص ۲۱۱ ج ۸۔ [3] بذل المجہود ص ۲۰۲ ج ۵۔
[4] سنن ابوداؤد ص ۹۸ ج ۲۔

اس لئے کہ آنحضرت صَلَّی اللہ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے ہوتے ہوئے کسی کا آپ کے جنازہ میں شرکت سے محروم رہ جانا بڑی محرومی کی بات تھی۔ کسی اور کا یہ مقام نہیں۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ عذر بارش وغیرہ کا ہو۔

عن سمرۃ بن جندب قال صلیت وراء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی امرأۃ ماتت فی نفاسها فقام وسطها۔ ص۱۴۵

"وسط" اس لفظ کو دو طرح ضبط کیا گیا ہے وسط بسکون السین اور وَسَط بفتح السین۔ دونوں میں بہت فرق بیان کئے گئے ہیں ایک فرق یہ بھی بیان کیا گیا ہے۔ وَسَط (بفتح السین) کہتے ہیں کسی خط وغیرہ کے بالکل درمیانی نقطہ کو۔ اور وَسْط (بسکون السین) کا اطلاق خط کے طرفین کے درمیانی کسی بھی نقطہ پر آسکتا ہے۔ اسی طرح کسی دائرہ کا مرکز تو اس کا وَسَط کہلائے گا اور دائرہ کے اندر کا کوئی بھی حصہ وَسْط کہلائے گا۔

نماز جنازہ پڑھاتے وقت امام کو کہاں کھڑا ہونا چاہیئے اس میں حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ امام کو میت کے سینہ کے سامنے کھڑا ہونا چاہیئے خواہ مرد ہو یا عورت۔ امام شافعیؒ سے اس مسئلہ میں کوئی نص نہیں ہے۔ شافعیہ کے ہاں مختار یہ ہے کہ مرد کے جنازہ میں سر کے برابر اور عورت کے جنازہ میں اس کی پشت کے برابر کھڑا ہو۔ امام احمدؒ کے نزدیک مرد کے سینہ کے برابر اور عورت کے وسط میں کھڑا ہونا چاہیئے[1]۔ یہ اختلاف صرف اولویت میں ہے۔

زیر بحث حدیث میں ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللہ عَلَیْہِ وَسَلَّم عورت کے جنازہ میں اس کے وسط میں کھڑے ہوئے اس سے حنابلہ و شافعیہ استدلال کرتے ہیں۔ لیکن انکی دلیل یہ حدیث تب بن سکتی ہے جبکہ وسط کو بفتح السین پڑھا جائے اگر بسکون السین ہو تو ہر مذہب پر یہ حدیث منطبق ہو سکتی ہے اس لئے کہ سر اور پاؤں کے درمیان سارا جسم وَسْط ہی ہے۔ اگر مان لیں کہ یہاں وَسَط بفتح السین ہے تو جواب یہ ہوگا کہ سینہ بھی وسط ہی ہے اس لئے کہ انسان کا اصل اوپر والا دھڑ ہے نیچے والا فرع اور تابع ہے اور اوپر والے دھڑ میں سینہ وَسَط ہی ہے۔ اگر یہ تسلیم کرلیں کہ آنحضرتؐ عجیزہ کے پاس کھڑے ہوئے تھے تو جواب یہ ہوگا کہ اسوقت جنازوں پر نعشیں وغیرہ کم ہوتی تھیں پردہ کا انتظام کم ہوتا تھا اس لئے آنحضرتؐ مہما امکن ستر کرنے کیلئے وسط میں کھڑے ہو گئے ہیں۔

عن ابن عباسؓ أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مر بقبر دفن لیلا الخ ص۱۴۵

قبر پر نماز جنازہ پڑھنے کا کیا حکم ہے؟ صلوٰۃ علی القبر کی دو صورتیں ہیں۔

(۱) ایک یہ کہ دفن سے پہلے اس میت کی نمازِ جنازہ نہ پڑھی گئی ہو۔ اس صورت میں حنفیہ کے نزدیک بھی قبر پر جنازہ پڑھنا جائز ہے لیکن شرط یہ ہے کہ ظن غالب ہو کہ ابھی تک اس کا جسم صحیح سالم ہوگا۔ اس میں ماہرین کی رائے دیکھی جائے گی کہ اس قسم کے موسم میں اس علاقہ میں عام طور پر کتنے دن تک میت کا جسم سالم رہ سکتا

---

[1] بذل المجہود ص ۲۰۵ ج ۵۔

ہے؟ اتنے دنوں کے اندر نماز جنازہ قبر پر جائز ہوگی اس کے بعد نہیں؟

(۲) دفن سے پہلے نماز جنازہ پڑھی گئی ہو قبر پر دوبارہ پڑھی جائے۔ یہ صورت شافعیہ و حنابلہ کے ہاں جائز ہے، حنفیہ کے نزدیک جائز نہیں امام مالک کی روایتِ مشہورہ بھی اسی طرح ہے[۱]۔

اس حدیث سے شافعیہ و حنابلہ استدلال کرتے ہیں۔ اس میں ہے کہ صحابہ کرامؓ اس آدمی کو رات ہی کے وقت دفن کر دیا تھا آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کو ادبًا اطلاع نہیں دی، صبح آپ نے اس کی قبر پر جنازہ کی نماز پڑھائی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ آنحضرتؐ کی خصوصیت پر محمول ہے وجہ خصوصیت یہ ہے کہ آنحضرتؐ کے ہوتے ہوئے کسی مسلمان کا جنازہ میں آپ کی شرکت سے محروم رہ جانا بہت اہم بات تھی۔ کسی اور کو یہ مرتبہ نہیں مل سکتا۔ خصوصیت کی دلیل یہ ہے کہ زیرِ بحث حدیث کے بعد والی حدیث میں ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ایک عورت کی قبر پر اسی طرح جنازہ پڑھنے کے بعد ارشاد فرمایا۔ ان هذه القبور مملوءة ظلمة على اهلها وان الله ينورها بصلوتي عليهم۔ نیز صحابہؓ و تابعینؒ میں بھی قبروں پر نماز جنازہ پڑھنے کا رواج نہیں تھا معلوم ہوا یہ سُنّتِ عامہ نہیں ہے۔

بعض حنفیہ کی یہ رائے بھی ہوئی ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے زمانے میں آپ کی جنازہ میں شرکت کے بغیر جنازہ کا فرض ہی ادا نہیں ہوتا تھا[۲]۔ اگر یہ رائے لے لی جائے تو اس حدیث کا دوسری مختلف فیہ صورت کے ساتھ تعلق ہی نہیں رہے گا بلکہ یہ قبر پر نماز کی پہلی صورت میں داخل ہو جائے گی اس لئے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ان پر نماز جنازہ دفن سے پہلے نہیں پڑھی تھی۔ اور صورتِ اولیٰ میں ہمارے نزدیک بھی صلوٰۃ علی القبر جائز ہے۔

عن أنس قال مروا بجنازة فاثنوا عليها خيرًا فقال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم وجبت الخ ص۱۴۵

یہ مطلب نہیں کہ تمہارے اس کو اچھا کہنے کی وجہ سے وہ جنت کا مستحق ہوگیا اور تمہارے بُرا کہنے کی وجہ سے جہنمی ہوگیا۔ ان حضرات کی تعریف جنتی یا جہنمی ہونے کی علت و موجب نہیں بلکہ ظاہری علامت ہے یعنی تم میں سے اکثر کا اس میت کی تعریف کرنا اس کے صالح ہونے کی علامت ہے۔ چنانچہ نبی کریمؐ نے حدیث کے آخر میں ارشاد فرمایا "انتم شهداء الله على الارض"۔

عن جابرؓ ان رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم كان يجمع بين الرجلين من قتلى أحد ص۱۴۶

جو شخص حق تعالیٰ کے راستہ میں شہید ہو جائے اس کو غسل نہیں دیا جاتا۔ اس پر سب کا اتفاق ہے اس بات میں ائمہ کا اختلاف ہوا ہے کہ شہید کی نماز جنازہ بھی پڑھنی چاہیئے یا نہیں؟ حنفیہ کے نزدیک شہید پر نمازِ جنازہ پڑھی جائے گی۔ شافعیہ کے نزدیک نہیں پڑھی جائے گی۔

---

[۱] مذاہب دیکھئے اوجز المسالک ص ۲۴۹ ج ۲۔ [۲] اوجز المسالک ص ۲۵۰ ج ۲۔

شافعیہ زیرِ بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں اس میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے شہداء احد پر نمازِ جنازہ نہیں پڑھی حنفیہ کے چند دلائل حسب ذیل ہیں۔

(۱) مراسیل ابوداؤد میں ایک روایت ہے جس میں شہداء احد پر آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی نمازِ جنازہ کی تفصیل موجود ہے[۱]۔

(۲) سنن ابن ماجہ میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے أتی بھم رسول اللّٰہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم فجعل یصلی علی عشرۃ عشرۃ وحمزۃ ھو کما ھو یرفعون وھو کما ھو موضوع[۲] یعنی آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم دس شہیدوں پر ایک نمازِ جنازہ اکٹھے پڑھتے تھے۔ جب دس پر پڑھ لیتے تو دوسرے دس آگے کر دیئے جاتے اور پہلے دس اٹھالئے جاتے لیکن حضرت حمزہؓ ہر مرتبہ آپ کے سامنے ہوتے تھے۔

(۳) طحاوی میں بھی عبداللہ بن زبیر کی حدیث ہے جس میں شہداء احد پر نمازِ جنازہ کی تفصیل موجود ہے[۳]۔

(۴) آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے شہداء احد پر نمازِ جنازہ پڑھی تھی۔ اس کی تائید بخاری شریف کی ایک روایت سے بھی ہوتی ہے۔ صحیح بخاری میں حضرت عقبہؓ کی حدیث ہے۔ ان النبی صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم خرج یوماً فصلی علی أحد صلاتہ علی المیت[۴] آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم وفات سے کچھ عرصہ قبل ــــــ زندوں سے الوداعی قسم کی باتیں فرمائی ہیں اسی طرح آپ شہداء احد کی قبروں پر بھی تشریف لائے ہیں اور نمازِ جنازہ پڑھی ہے۔ جب آپ نے اتنے عرصہ کے بعد ان کی نمازِ جنازہ پڑھی ہے تو دفن کرنے سے پہلے کیسے نہ پڑھی ہوگی اس وقت تو بدرجۂ اولیٰ پڑھی ہوگی۔

ان روایات سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے شہداء احد کی نمازِ جنازہ پڑھی ہے اور حضرت جابرؓ کی زیرِ بحث حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نہیں پڑھی تطبیق یہ ہے کہ حضرت جابرؓ نمازِ جنازہ کی بالکلیہ نفی نہیں فرمانا چاہتے بلکہ اُن کے فرمانے کا مقصد یہ ہے کہ اس انداز سے نہیں پڑھی جس طرح حضرت حمزہؓ کی بار بار نمازِ جنازہ پڑھی ہے صفتِ مخصوصہ کی نفی مقصود ہے نفس صلوٰۃ کی نفی مقصود نہیں۔

عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللّٰہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم اذا صلیتم علی المیت فاخلصوا لہ الدعاء۔ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جب کسی میت کی نمازِ جنازہ پڑھنے لگو تو اس میت کے لئے بڑے خلوص اور

---

[۱] اعلاء السنن ص ۳۰۶ ج ۸۔ [۲] سنن ابن ماجہ ص ۱۰۹۔
[۳] اعلاء السنن ص ۳۰۷ ج ۸ نقلاً عن آثار السنن [۴] صحیح بخاری ص ۵۸۵ ج ۲۔

دل سوزی کے ساتھ دُعاء کیا کرو۔ کیونکہ نمازِ جنازہ کا اصلی مقصد ہی دُعا ہے۔

بعض اوقات اس حدیث سے نمازِ جنازہ کے بعد کی اجتماعی دعاء ثابت کرنے کی کوشش کی جاتی ہے اور حدیث کا مطلب یہ بیان کیا جاتا ہے کہ جب تم نمازِ جنازہ پڑھ چکو تو بعد میں میت کے لئے خلوص کے ساتھ دُعاء کیا کرو۔ حدیث کا یہ مطلب صحیح نہیں اس لئے کہ حدیث کا اگر یہ مطلب ہوتا تو صحابہ کرام، تابعین میں نمازِ جنازہ کے بعد دُعاء کرنے کا رواج ہوتا۔ حالانکہ نمازِ جنازہ کے بعد دُعا کرنا نہ احادیث سے ثابت ہے اور نہ ہی صحابہؓ و تابعین میں اس کا معمول تھا۔ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ سے بہت سے صحابہؓ نے نمازِ جنازہ کا طریقہ نقل کیا ہے لیکن معروف اور صحیح روایات میں سلام کے بعد دُعاء کا کہیں تذکرہ نہیں ہے۔ اسی طرح ائمہ اربعہ میں سے بھی کوئی اس کا قائل نہیں ہے۔ حدیث کا یہ مطلب احادیث، تعاملِ صحابہؓ و تابعین اور ائمہ اربعہ و جمہور فقہاء کے فہم دین کے خلاف ہے اس لئے یہ مطلب قابلِ قبول نہیں ہو سکتا۔ خاص طور پر فقہ حنفی ماننے کا دعویٰ کرنے والوں کو ایسا مطلب بیان نہیں کرنا چاہیئے۔

صحیح مطلب وہی ہے جو ہم نے اُوپر بیان کر دیا کہ یہاں دُعاء سے نمازِ جنازہ کے اندر والی دُعاء مُراد ہے۔ اور اذا صلیتم کا مطلب ہے اذا اردتم الصلوٰۃ علی المیت۔ جیسے قرآن کریم میں ہے إذا قمتم إلی الصلوٰۃ فاغسلوا الخ اور اسی طرح اگلی حدیث میں ہے کان رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ اذا صلی علی الجنازۃ قال اللّٰھم اغفر لحینا ومیتنا الخ ظاہر یہ دُعاء نمازِ جنازہ کے اندر ہی پڑھی جاتی ہے۔

باب دفن المیّت

عن عامر بن سعد بن ابی وقاص أن سعد بن ابی وقاص قال فی مرضہ الذی ھلك فیہ الحدوا لی لحداً ص۱۴۸

قبر بنانے کے دو طریقے ہیں۔ ایک لحد یعنی بغلی قبر، اس میں میت رکھنے کیلئے جگہ ایک جانب قبلہ کی طرف بنائی جاتی ہے۔ دوسری شق اس میں میت رکھنے کی جگہ درمیان میں بنائی جاتی ہے۔ یہ دونوں طریقے جائز ہیں۔ لیکن اگر زمین نرم نہ ہو اور لحد بنانے میں دقت نہ ہو تو لحد افضل ہے۔ نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کی قبر مبارک بھی لحد ہی کی صورت میں بنائی گئی تھی۔ ابتداءً صحابہؓ میں اختلاف ہوا تھا کہ آپ کے لئے شق بنائی جائے یا لحد۔ فیصلہ یہ ہوا کہ اگر لحد بنانے والے صحابیؓ پہلے آگئے تو لحد بنائی جائے اگر شق بنانے والے آگئے تو شق بنائی جائے۔ حضرت ابوطلحہ انصاریؓ لحد بناتے تھے اور حضرت ابوعبیدہ جراح شق بناتے تھے حضرت ابوطلحہ پہلے پہنچ گئے چنانچہ آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کے لئے لحد ہی بنائی گئی۔

عن ابن عباسؓ قال قال رسول اللہ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ اللحد لنا والشق لغیرنا ص۱۴۸۔

اس حدیث کے کئی مطلب بیان کئے گئے ہیں۔

(۱) ایک مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ لحد ہمارے لئے ہے یعنی اس امت کے لئے ہے اور شق پہلی امتوں کے لئے ہے۔ یعنی ان کے لئے شق زیادہ پسندیدہ تھا اور لحد ہمارے لئے زیادہ پسندیدہ ہے۔

(۲) اللحد لنا ای لمعشر الأنبیاء یعنی لحد انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کے لئے ہے اس پر اشکال ہو سکتا ہے کہ اگر یہ مطلب ہوتا تو صحابہؓ کو آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کے لئے لحد یا شق بنانے میں تردد نہ ہوتا۔

(۳) لحد ہمارے لئے ہے یعنی مدینہ والوں کے لئے اور ان لوگوں کے لئے ہے جن کی زمین زیادہ نرم نہیں ہے اور شق ہمارے غیر کے لئے یعنی ان لوگوں کے لئے ہے جن کی زمین نرم ہے۔

عن ابن عباسؓ قال جعل فی قبر رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ قطیفۃ حمراء ص۱۴۸۔

یعنی آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کی قبر شریف میں کفن کے علاوہ سرخ رنگ کی چادر رکھی گئی تھی۔ یہ حضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کے مولیٰ شقران نے جذبات میں رکھ دی تھی تاکہ یہ چادر آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کے بعد کسی اور پر نظر نہ آئے۔ اور صحیح یہ ہے کہ یہ چادر نکال بھی لی گئی تھی۔ چنانچہ حافظ عراقی الفیہ فی السیرۃ میں فرماتے ہیں۔

وفرشت فی قبرہ قطیفۃ   وقیل أخرجت وھذا أثبت[۱]

أن لا تدع تمثالاً إلا طمستہ ص۱۴۸ تمثال سے مراد جاندار چیزوں کی تصویر یا مورتی وغیرہ ہے

ولا قبراً مشرفاً إلا سویتہ ص۱۴۸ قبر کو زمین سے تھوڑا سا بلند رکھنا جس سے پتہ چلے کہ یہ قبر ہے۔ جائز ہے۔ اگلی فصل میں قاسم بن محمد کی روایت آرہی ہے۔ انہوں نے آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ حضرت ابوبکر صدیق اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما کی قبور مبارکہ کی زیارت کی تھی قاسم بن محمد ان کے متعلق فرماتے ہیں لا مشرفۃ و لا لاطئۃ۔ یعنی نہ وہ بہت زیادہ اونچی تھیں نہ بالکل زمین کے ساتھ لگی ہوئی تھیں۔ امام بخاریؒ نے سفیان تمارؒ کی روایت نقل کی ہے انہوں نے آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کی قبر شریف کی زیارت کی تھی وہ مسنم تھی تسنیم کا معنی ہے قبر کو اونٹ کی کوہان کی شکل میں بنانا۔ غرضیکہ قبر کو زمین سے کچھ بلند رکھنا جائز ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ تقریباً ایک بالشت زمین سے اونچی ہونی چاہیئے۔ اس حدیث میں ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو ہر اونچی قبر کے برابر کرنے کا حکم دیا ہے۔ اس کا مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ قبر مشرف سے مراد وہ قبر[۲] جو حد سے زیادہ اونچی ہو۔ محقق ابن الہمام نے فرمایا ہے کہ قبر مشرف سے مراد قبروں پر بنی ہوئی عمارتیں ہیں۔ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ

[۱] مرقات ص ۶۷ ج ۴۔ [۲] فتح الملہم ص ۵۰۶ ج ۲۔

نے ان عمارات کو گرانے کا حکم دیا تھا[۱]۔ قبر پر عمارت بنانے کی نہی اور بھی احادیث میں آرہی ہے لیکن آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی قبر شریف اس سے مستثنیٰ ہے کیونکہ اس پر حجرہ پہلے سے بنا ہوا تھا۔ اسی حجرہ میں آپ کا انتقال ہوا اور انبیاء کا جس جگہ انتقال ہو انہیں وہیں دفن کیا جاتا ہے اس لئے آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کو اس حجرہ کے اندر دفن کیا گیا دفن کے بعد حجرہ نہیں بنایا گیا۔ لیکن کسی اور کی قبر پر یہ تاویل کر کے عمارت میں نہیں بنائی جا سکتی اس لئے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی تو یہ خصوصیت تھی کہ آپ کا جہاں انتقال ہو وہیں تدفین ہو۔

عن ابن عباسؓ قال سل رسول اللّٰہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ من قبل راسه ص۱۴۸

میت کو قبر میں داخل کرنے کے دو طریقے ہیں ایک یہ کہ میت کو قبر کی بائیں جانب رکھ کر سر کی طرف سے قبر میں داخل کیا جائے اس کو سل کہتے ہیں۔ دوسرا یہ کہ میت کو قبلہ کی جانب رکھا جائے اور وہاں سے قبر میں اتارا جائے دونوں طریقے جائز ہیں۔ حنفیہ کے نزدیک دوسرا طریقہ افضل ہے۔ اگلی حدیث میں ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے بھی ایک صحابی کو قبلہ کی جانب سے ہی اتارا تھا۔ اس حدیث میں ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کو سر کی جانب سے قبر میں اُتارا گیا تھا۔ یہ کسی عذر مکانی کی وجہ سے کیا گیا ہوگا۔ قبلہ کی طرف چارپائی رکھنے کی جگہ نہیں ہوگی۔ نیز قبلہ کی طرف سے اُتارنا خود آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا فعل ہے اور سل حضرات صحابہؓ کا

عن ابن ابی ملیکة قال لما توفی عبد الرحمن بن ابی بکر بالحبشی وھو موضع مخمل إلی مکة ص۱۴۹

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اپنے بھائی عبد الرحمن بن ابی بکر کی قبر پر گئی ہیں اور اس موقع پر دو شعر بھی پڑھے ہیں یہ شعر متممؒ بن نویرہ کے ہیں۔

---

[۱] فتح الملہم ص ۵۰۶ ج ۲

[۲] مرقات (ص ۸۳ ج ۴) میں شمنیؒ کے حوالہ سے شاعر کا نام تمیم لکھا گیا ہے۔ اشعۃ اللمعات (ص ۶۹۸ ج ۱) میں بھی اسی طرح نقل کر دیا گیا ہے۔ لمعات، التعلیق الصبیح اور مشکوٰۃ کے حاشیہ میں بھی اسی طرح ہے۔ لیکن یہ مرقات کے کسی قدیم ناسخ کا سہو معلوم ہوتا ہے۔ یہ شاعر متمم بن نویرہ ہیں، یہ عربی زبان کے مشہور مرثیہ گو شاعر ہیں ان کے ایک بھائی کا نام مالک تھا یہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کے دور میں حروبِ ردت وغیرہ کے اندر مارا گیا تھا۔ متمم بن نویرہ نے اس کے بہت سے مرثیے کہے ہیں اور یہ مراثی قدیم عربی ادب کے اندر ایک خاص مقام رکھتے ہیں، حضرت عمرؓ اور بعض دوسرے صحابہؓ ان کے مرثیے سُنا کرتے تھے۔ انہی مراثی میں سے ان کے یہ دو شعر بھی ہیں۔ حافظؒ نے صراحتہً ان کی نسبت متمم کی طرف کی ہے (الاصابہ ص ۳۶۰ ج ۳) متمم و مالک کے متعلق مزید دیکھئے: الاصابۃ ص ۳۵۷ ج ۳، ۳۶۰ ج ۳ الطبقات الکبریٰ لابن سعد ص ۲۷۸ ج ۳۔

ندمانی جذیمۃ۔ جذیمۃ (مصغراً اور مکبراً) ایک بادشاہ کا نام ہے۔ اس کے دو ہم نشین مالک اور عقیل یہ دونوں جذیمۃ کے ساتھ طویل عرصہ تک رہے ہیں بعض نے کہا کہ چالیس سال تک ساتھ رہے ہیں۔ یہ دونوں طول رفاقت میں ضرب المثل بن گئے تھے۔ یاد رہے کہ دوسرے شعر میں جو مالک آرہا ہے اس سے مراد یہ مالک نہیں جو جذیمہ کا ہمنشین تھا بلکہ اس سے مراد شاعر کا بھائی ہے جس کا مرثیہ کہہ رہا ہے لن یتصدعا أی لن یتفرقا۔
شاعر کہہ یہ رہا ہے کہ میں اور میرا بھائی جذیمہ کے دو ہم نشینوں کی طرح ایک طویل عرصہ تک اکٹھے رہے ہیں۔ ہماری اس لمبی رفاقت کی وجہ سے یہ کہا جانے لگا تھا کہ یہ دونوں کبھی بھی جُدا نہیں ہوں گے۔ لیکن جب ہم میں جدائی ہوئی تو یوں محسوس ہونے لگا کہ ہم کبھی تھوڑا سا عرصہ بھی ایک ساتھ نہیں رہے۔

باب البکاء علی المیّت

عن عمرۃ بنت عبد الرحمن أنہا قالت سمعت عائشۃ وذکر لہا أن عبد اللہ بن عمر یقول ان المیّت

بہت سے صحابہؓ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا یہ ارشاد نقل کر رہے ہیں کہ میّت کے لواحقین کے رونے دھونے کی وجہ سے میّت کو عذاب دیا جاتا ہے۔ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا یہ ارشاد اپنے ظاہر پر محمول ہے۔ یا مؤول ہے صحابہ کرامؓ کا بھی اس مسئلہ میں اختلاف ہوا ہے۔ حضرت عائشہؓ کی رائے یہ تھی یہ حدیث اپنے ظاہر پر محمول نہیں اس میں تاویل کی ضرورت ہے۔ تاویل کی وجہ حضرت عائشہؓ نے یہ بتلائی ظاہر حدیث آیت قرآنی ولا تزر وازرۃ وزر أخری کے معارض ہے۔ اس لئے کہ آیت سے معلوم ہو رہا ہے کہ کوئی نفس دوسرے کے گناہ کا بوجھ نہیں اٹھائے گا۔ ہر کسی کو اپنے ہی کیئے کی سزا بھگتنی پڑے گی۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ جُرم ایک کا ہو اور اس کی سزا دوسرا بھگتے۔ اور حدیث کو ظاہر پر رکھیں تو لازم آئے گا رونا جو میّت کے لواحقین کا فعل ہے اس کی سزا میت کو دی جائے جس نے یہ کام نہیں کیا۔ ظاہر حدیث آیت کے معارض ہوا۔ ایسے موقع پر خبرِ واحد میں تاویل کر لی جاتی ہے۔
حضرت عائشہؓ نے تاویل یہ کی ہے اصل بات یوں ہوئی تھی کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا گذر ایسے لوگوں کے پاس سے ہوا جو کسی یہودیہ پر رو رہے تھے۔ اس پر نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ارشاد فرمایا کہ یہ لوگ تو اس عورت پر رو رہے ہیں حالانکہ اس میّت کو قبر میں عذاب دیا جا رہا ہے یعنی اس کو تو اپنے کفر اور اعمال بد کی وجہ سے عذاب ہو رہا ہے اور یہ لوگ اس پر رو رہے ہیں، لیکن عبد اللہ بن عمرؓ سے غلطی ہوگئی انہوں نے اسی بات کو یوں نقل کر دیا إن المیت لیعذب ببکاء أھلہ علیہ۔ واقعہ تو جزئیہ تھا لیکن ابن عمرؓ نے کلیہ بنا کر پیش کر دیا اور واقعہ جزئیہ میں بھی آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے یہ فرمایا تھا کہ جس وقت اس پر رو

رہے ہیں اس وقت اس پر عذاب کا معاملہ ہو رہا ہے لیکن ابن عمرؓ نے نقل کر دیا کہ اس رونے کی وجہ سے عذاب ہو رہا ہے۔ ان سے غلط فہمی ہو گئی۔

یہ حضرت عائشہؓ کی رائے گرامی ہے۔ انہوں نے یہ تاویل اس وجہ سے کی ہے کہ ان کے اجتہاد کے مطابق حدیث آیتِ قرآنی کے مخالف تھی۔ لیکن بعض دوسرے اکابر صحابہؓ اور جمہور علماء اسلام کو اس رائے سے اتفاق نہیں۔ اس لئے کہ حدیث کے یہ لفظ صرف عبداللہ بن عمرؓ ہی نقل نہیں کر رہے۔ دوسرے صحابہؓ بھی نقل کر رہے ہیں۔ مثلاً حضرت عمرؓ اگلی روایت میں لفظ نقل فرما رہے ہیں۔ إن المیت لیعذب ببعض بکاء أھلہ علیہ صرف عبداللہ بن عمرؓ یہ لفظ نقل کر رہے ہوتے تو شاید مان لیا جاتا کہ انہوں نے روایت بالمعنیٰ کی ہے اور اس میں ان سے غلطی ہوئی ہے۔ لیکن جب دوسرے صحابہؓ بھی یہی بات نقل فرما رہے ہیں تو اغلب یہی ہے کہ آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے ایسے ہی فرمایا ہو گا۔ نیز فصل اوّل صفحہ ۱۵ پر عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث گذر چکی ہے۔ اس میں اس بات کی تصریح ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے یہ بات کسی یہودیہ پر گذرتے وقت نہیں فرمائی تھی بلکہ آپ نے یہ بات اس وقت ارشاد فرمائی تھی جب سعد بن عبادہؓ کی عیادت کے لئے تشریف لے گئے تھے۔ اس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے یہود کو روتے ہوئے دیکھ کر وہ بات بھی فرمائی تھی جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نقل فرما رہی ہیں لیکن دوسرے موقع پر آپ نے وہ بات بھی فرمائی تھی جو حضرت ابن عمرؓ وغیرہ نقل فرما رہے ہیں۔ حضرت ابن عمرؓ نے یہودیہ والے قصہ میں بیان کی گئی حدیث روایت بالمعنیٰ کے طور پر نقل نہیں کی بلکہ یہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کا مستقل ارشاد ہے جو آپ نے دوسرے موقعوں پر فرمایا ہے۔

باقی رہی یہ بات کہ حدیث کا آیت کے ساتھ تعارض ہے تو جمہور علماء امت کی رائے یہ ہے کہ آیت اور حدیث میں تطبیق ممکن ہے۔ تطبیق کی کئی تقریریں کی گئی ہیں مثلاً یہ کہا جا سکتا ہے کہ میّت کو لواحقین کے رونے کی وجہ سے عذاب اس وقت ہوتا ہے جبکہ اس نے خود اس کی وصیّت کی ہو جیسا کہ زمانۂ جاہلیت میں رواج تھا یا اس کو معلوم ہو کہ یہ لوگ میرے بعد نوحہ کریں گے پھر بھی ان کو روک کر نہ جائے اس صورت میں اس کو جو عذاب ہو گا۔ وہ دوسرے کے فعل کی وجہ سے نہیں ہو گا۔ بلکہ اس کے اپنے فعل کی وجہ سے ہو گا کہ اس نے خود وصیّت کی ہے یا باوجود موقعہ ملنے کے ان کو روکا نہیں۔ وقد قال علیہ السلام من سن سنۃ سیئۃ فعلیہ وزرھا و وزر من عمل بھا۔ اوکما قال۔

بعض احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ جب میّت کے لواحقین وغیرہ اس کے اوصاف و محامد شمار کرتے ہیں تو فرشتے میّت کو جھنجوڑتے ہیں اور پوچھتے ہیں کہ کیا تو واقعی ایسا تھا؟ إن المیت لیعذب الخ جس تعذیب کا ذکر ہے بعض نے اس کی تفسیر بھی یہی کی ہے۔

یاد رہے کہ جس رونے پر عذاب کا ذکر احادیث میں آرہا ہے اس سے مراد تعمد کے ساتھ گلا پھاڑ کر رونا اور نوحہ کرنا ہے. بغیر تعمد کے آنسو جاری ہو جانا نہ مذموم ہے اور نہ ہی اس پر عذاب ہوتا ہے. بلکہ احادیث میں اس کو اس رحمت کا اثر قرار دیا گیا ہے جو حق تعالیٰ نے بندے کے دل میں رکھی ہے. لیکن ضروری ہے کہ اس کے ساتھ نامناسب کلمات زبان سے نہ نکلیں بلکہ دل تسلیم و رضا سے لبریز ہو. حدیث گذر چکی ہے کہ آنحضرت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم کے صاحبزادے ابراہیم کا انتقال ہوا ہے تو آپ کے آنسو جاری تھے اس موقعہ پر آپ نے یہ بھی فرمایا تھا اِن العین تدمع والقلب یحزن ولا نقول إلا ما یرضی ربنا و إنا بفراقك یا ابراھیم لمحزونون.

باب زیارت القبور

آنحضرت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نے پہلے قبروں کی زیارت کرنے سے منع فرما دیا تھا. بعض حدیثوں میں عورتوں کو خاص طور پر منع فرمایا تھا لعن اللّٰہ زوارات القبور. بعد میں یہ نہی منسوخ ہو گئی. جمہور فقہاء اس بات پر متفق ہیں. یہ نہی مردوں کے حق میں منسوخ ہو چکی ہے اس لئے مردوں کو زیارت قبور کی اجازت ہے. (جبکہ شرعی حدود کی خلاف ورزی نہ کی جائے) بلکہ ابن حزم وغیرہ کے نزدیک تو عمر میں کم از کم ایک مرتبہ زیارت واجب ہے[1]. عورتوں کے بارے میں اختلاف ہوا ہے کہ یہ نسخ صرف مردوں ہی کے لئے ہے یا مردوں اور عورتوں سب کو شامل تھا. اس میں دونوں قول ہیں. بعض کے نزدیک یہ نہی صرف مردوں کے حق میں منسوخ ہوئی ہے عورتوں کے لئے نہی برقرار ہے. دوسری رائے یہ ہے کہ جب نہی منسوخ ہوئی ہے تو سب کے لئے ہوئی ہے. مردوں اور عورتوں سب کو اجازت ہے. لیکن اگر یہ خطرہ ہو کہ وہاں جا کر جزع فزع کریں گی یا شرکیہ حرکات کریں گی یا اور کسی فتنے کا خطرہ ہو تو اجازت نہیں دینی چاہیئے[2]. اسی لئے بعض احناف نے کہا ہے کہ عجائز کو اجازت ہے شواب کے لئے مکروہ ہے.

حضرت عائشہ رضؓ کی رائے یہ معلوم ہوتی ہے کہ وہ عورتوں کیلئے بھی نسخ نہی کی قائل تھیں باب دفن المیت میں روایت گذر چکی ہے کہ حضرت عائشہ رضؓ اپنے بھائی عبدالرحمٰن بن ابی بکر کی قبر پر گئی تھیں اور یہ بھی کہا تھا "لو شہدتك ما زرتك" اگر میں موت کے وقت تمہارے پاس موجود ہوتی تو اب تمہاری قبر پر حاضر نہ ہوتی. اس سے

---

[1] فتح الملہم ص ۵۱۱ ج ۲۔ [2] قلنا نمنع النساء إذا خیف علیهن الفتنة کما هو مشاهد فی دیارنا وزماننا الکوکب الدری ص ۳۲۰ ج ۱۔

بعض نے یہ استدلال کیا ہے کہ اگر قبر عورت کے محرم کی ہو اور موت کے وقت اس کو نہ دیکھ سکی ہو تو صرف اس کے لئے زیارت کی اجازت ہے۔ حضرت گنگوہی رحمہ اللہ نے اس استدلال کی تردید کی ہے اور فرمایا ہے کہ حضرت عائشہ رض کے ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ اگر آخری وقت میں تمہیں دیکھ لیتی تو اب تمہاری قبر پر آنے کا مجھے اتنا اشتیاق نہ ہوتا۔ اس لئے شاید نہ آتی اگرچہ آنا اس وقت بھی جائز ہوتا۔

حضرت عائشہ رض اگر عورتوں کیلئے زیارتِ قبور سے مطلقاً نہی کی قائل ہوتیں تو شدتِ شوق کے باوجود بھی اپنے بھائی کی قبر پر نہ آتیں۔ حضرت عائشہ رض کے ارشاد "لو شہدتک مازرتک" سے زیادہ سے زیادہ یہ سمجھ میں آتا ہے کہ آپ بغیر شدت اشتیاق کے زیارت نہیں کیا کرتی تھیں۔ شاید اس کو خلافِ مصلحت سمجھتی ہوں۔ واللہ اعلم۔

یاد رہے کہ یہ اختلاف صرف غیر انبیاء کی قبور کے بارہ میں ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر شریف اس سے مستثنیٰ ہے۔ جن احادیث میں آپ کے روضۂ اطہر کی زیارت کے فضائل آرہے ہیں وہ مطلق ہیں ان میں عورتوں کا استثناء نہیں۔ اور ضابطہ ہے کہ احکام شرعیہ خواہ مذکر کے صیغوں کے ساتھ ہی ہوں لیکن وہ عورتوں کو بھی شامل ہوتے ہیں جب کہ اختصاص کی کوئی دلیل موجود نہ ہو۔

عن ابی ھریرۃ قال زار النبی صلی اللہ علیہ وسلم قبر أمہ الخ

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین کا اخروی حکم کیا ہے؟ اس میں اقوال مختلف ہیں احوط یہی ہے کہ اس مسئلہ میں سکوت کیا جائے[1]

---

[1] فتح الملہم ص ۵۱۱ ج ۲۔

کتاب الزکوٰۃ

زکوٰۃ کے لغوی معانی کئی آتے ہیں اس کا ایک معنی ہے طہارت۔ اسی طرح زکوٰۃ کا معنی ہے نماء۔ اس کی مناسبت شرعی معنی کے ساتھ ظاہر ہے کیونکہ زکوٰۃ ادا کرنے سے بقیہ مال پاک صاف ہو جاتا ہے نیز اس میں برکت اور نماء آجاتی ہے۔ قال اللہ تعالیٰ یمحق اللہ الربو ویربی الصدقات۔

زکوٰۃ کی شرعی تعریف کنز الدقائق میں اس طرح کی گئی ہے ھی تملیك المال من فقیر مسلم غیر هاشمی ولا مولاه بشرط قطع المنفعة عن المملك من كل وجه لله تعالیٰ۔ تملیک کا لفظ لاکر بتا دیا اباحت وغیرہ سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی۔ بلکہ زکوٰۃ ادا ہونے کے لئے فقیر کو مالک بنانا ضروری ہے۔ اگر مثلاً فقراء کے عام استعمال کیلئے کوئی عمارت بنا دی تو یہ زکوٰۃ نہیں سمجھی جائے گی۔

المال پر الف لام عہد خارجی کا ہے۔ اس سے مراد بقدر نصاب نامی مال کا چالیسواں حصہ ہے یا سوائم کا مقرر کردہ حصہ ہے یا اس کی قیمت۔

فقیر مسلم غیر هاشمی غنی کو مالک بنانے سے، یا فقیر غیر مسلم کو مالک بنانے سے یا فقیر مسلم ہاشمی یا اس کے مولی کی تملیک زکوٰۃ نہیں سمجھی جائے گی۔

بشرط قطع المنفعة الخ یہ احتراز ہے اس صورت سے کہ کچھ عرصہ کے لئے کسی عین کے منافع کی تملیک کر دیتا ہے مثلاً ایک سال کیلئے بغیر کرایہ کے اپنے مکان میں رہنے کی اجازت دے دیتا ہے تو اس کو زکوٰۃ نہیں کہیں گے کیونکہ مملک سے منافع مکمل طور پر منقطع نہیں ہوئے۔

لله تعالیٰ یہ قید لگا کر بتا دیا کہ زکوٰۃ کیلئے نیت شرط ہے۔ بغیر نیت کے دیا تو وہ زکوٰۃ متصور نہیں ہوگی۔[1]

زکوٰۃ اسلامی عبادات میں سے ایک اہم عبادت ہے۔ عبادات کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) عبادات بدنیہ (۲) عبادات مالیہ۔ (۳) وہ عبادات جو مالیہ و بدنیہ سے مرکب ہیں۔ عبادات بدنیہ میں سے سب سے افضل نماز ہے۔ عبادات مالیہ میں سے سب سے اہم زکوٰۃ ہے اور مرکبات میں سے سب سے اہم حج ہے۔

قرآن کریم اور احادیث نبویہ میں زکوٰۃ کی اہمیت پر زور دیا گیا ہے۔ قرآن کریم نے بہت سی جگہوں پر

---

[1] تعریف و فوائد قیود دیکھئے کنز الدقائق مع البحر الرائق ص ۲۰۱ ج ۲۔

زکوٰۃ کا ذکر صلوٰۃ کے ساتھ کیا ہے۔

آیات و احادیث کثیرہ کے مطالعہ سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ زکوٰۃ بھی نماز، روزہ وغیرہ کی طرح ایک عبادت ہے اس کے احکامات مثلاً نصاب، واجب الأداء حصہ کی تعیین، تعیین مصارف وغیرہ وغیرہ امور قرآن و سُنّت نے بیان کر دیئے ہیں ان منصوص و متفق علیہا مسائل میں حالات زمانہ کی تبدیلی کی وجہ سے کسی تبدیلی کی گنجائش نہیں۔ بعض لوگ یہ کہہ دیتے ہیں کہ زکوٰۃ کی حیثیت ایک ٹیکس کی ہے اس لئے تبدیلی حالات کے ساتھ ساتھ نصاب، واجب الاداء حصہ، مستحقین وغیرہ امور میں تبدیلی کی جاسکتی ہے۔ لیکن یہ نظریہ صریح زندقہ اور نصوص صریحہ کے سراسر مخالف ہے۔ کتاب و سُنّت کے بے شمار دلائل بتلا رہے ہیں کہ زکوٰۃ، اسلامی عبادات میں سے ایک اہم عبادت ہے۔ جس طرح نماز کی رکعات کی تعداد وغیرہ میں تبدیلی کی گنجائش نہیں۔ اسی طرح زکوٰۃ میں بھی نہیں۔

زکوٰۃ کی مشروعیت کب ہوئی اس میں کئی اقوال ہیں بعض نے کہا کہ اس کی مشروعیت مکہ مکرمہ ہی میں ہو گئی تھی۔ بعض نے کہا کہ مدینہ منورہ میں ۲ھ میں ہوئی ہے۔ دونوں باتوں میں تطبیق یوں دی جاسکتی ہے کہ زکوٰۃ کی نفس مشروعیت تو ہجرت سے پہلے ہی ہو گئی تھی۔ لیکن اس کے تفصیلی احکامات مدینہ منورہ میں نازل ہوئے۔

عن جریر بن عبد اللہ قال قال رسُول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم إذا أتاکم المصدق فلیصدر عنکم وهو عنکم راض ١٥٦

حکومت اسلامیہ چند لوگوں کو زکوٰۃ کی وصولی پر مقرر کرتی ہے ایسے لوگوں کو مصدق اور عامل وغیرہ کہا جاتا ہے اس حدیث میں زکوٰۃ دہندگان کو کہا گیا ہے کہ جب تمہارے پاس عامل آئیں تو انہیں خوش کر کے بھیجو۔ خوش کرنے کا مطلب یہ ہے کہ جتنا مال اور جو مال وہ بطور زکوٰۃ وصول کرنا چاہیں وہ ان کو دیدو زکوٰۃ کی ادائیگی میں غلط حیلہ سازی نہ کیا کرو۔

زکوٰۃ دہندگان اور وصول کنندگان کے متعلق صاحب مشکوٰۃ نے اس باب میں کچھ احادیث نقل کی ہیں۔ بعض میں مصدقین و عاملین کو سخت ڈانٹ پلائی گئی ہے اور بعض میں مالکین کو یہ کہا گیا ہے کہ عاملین اگر تم پر ظلم کریں پھر بھی ان کو خوش کرو۔ اور ان کی طرف سے متعین کردہ زکوٰۃ ادا کرو۔ اس کے متعلق یہ بات سمجھ لینی چاہیئے کہ جہاں بھی دو شخصوں یا دو فریقوں کے درمیان کوئی تعلق قائم ہوتا ہے تو اسلام دونوں پر کچھ حقوق و ذمہ داریاں عائد کرتا ہے۔ اور ہر فریق کو ان حقوق کی طرف زیادہ متوجہ کرتا ہے جو اس کے ذمہ واجب الأداء ہیں اگرچہ دوسرے فریق پر جو اس کے حقوق ہیں ان کے حصول کے لئے جائز کوشش سے بھی منع نہیں کرتا۔ نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے وصولیٔ حقوق سے زیادہ ادائیگیٔ حقوق پر زور دیا ہے۔ نیز یہ بھی اسلام

کا مزاج ہے کہ مسلمان کو اپنے ذمہ حقوق کی ادائیگی دوسرے کی ادائیگی پر موقوف نہیں کرنی چاہیئے یعنی یہ خیال نہیں کرنا چاہیئے کہ جب تک دوسرا فریق میرے حقوق ادا نہیں کرے گا۔ اس وقت تک میں بھی اس کی حق تلفی کرتا رہوں گا۔ بلکہ ہر مسلمان کی یہ سوچ ہونی چاہیئے کہ حقوق کی ادائیگی ہر فریق پر واجب ہے۔ جو بھی اس میں کوتاہی کرے گا۔ وہ حق تعالیٰ کے سامنے جوابدہ ہوگا۔ اگر ایک فریق ادائیگی حقوق میں کوتاہی کرے تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ دوسرے فریق کے ذمہ سے سارے حقوق معاف ہوگئے۔

آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے پاس بعض اوقات عاملین کی مختلف شکایات آجاتی تھیں۔ اسی طرح بعض اوقات مالکین کے متعلق بھی یہ شکایت ملتی تھی وہ عاملین کو تنگ کرتے ہیں۔ اس سلسلہ میں آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ایک طرف تو عاملین کو یہ وصیت کی ہے کہ وہ لوگوں سے درمیانہ قسم کا مال وصول کریں۔ بہت بڑھیا یا بہت گھٹیا مال نہ لیں، اور ان کی بعض خامیوں پر آپ سخت ناراض بھی ہوئے ہیں۔ دوسری طرف مالکان کو یہ حکم فرمایا ہے کہ زکوٰۃ کی جو مقدار وہ بتلائیں وہ اداء کر دیا کرو۔ ان کی (مزعومہ) بداخلاقی کی وجہ سے زکوٰۃ کی ادائیگی میں کوتاہی نہ کرو۔ اس لئے کہ یہ تمہارا فریضہ ہے باقی ان کی طرف سے اچھا معاملہ یہ ان کا فریضہ ہے اگر وہ اس کو پورا کریں گے تو ان کا اپنا فائدہ ہوگا اور اگر نہیں کریں گے تو ان کا اپنا نقصان ہوگا۔

فصل ثانی میں آرہا ہے کہ بعض بدوی لوگوں نے آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے عرض کیا تھا کہ عامل لوگ بعض اوقات ہم پر ظلم کرتے ہیں (اور زیادہ وصول کرلیتے ہیں) کیا ہم ظلم سے بچنے کے لئے اپنا کچھ مال چھپا لیا کریں تو آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے فرمایا نہیں! یہاں یہ ضروری نہیں کہ وہ عامل واقعی ظلم کرتے ہوں۔ بلکہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی طرف سے بھیجے ہوئے عاملین پورا پورا ہی وصول کرتے ہوں گے لیکن عموماً ہوتا یوں ہے کہ جس سے مال وغیرہ وصول کیا جاتا ہے خواہ وہ کتنا ہی عدل وانصاف کے ساتھ وصول کیا جائے وہ یہی سمجھتا ہے کہ مجھ پر زیادتی ہوئی ہے اور مجھ سے زیادہ لیا گیا ہے اس لئے آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے فرمادیا کہ اگرچہ تمہارے زعم میں وہ ظلم ہی کریں۔ تب بھی تم اپنا مال ان سے نہ چھپاؤ۔

عن ابی حمید الساعدی قال استعمل النبی صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ رجلاً من الأزد ۱۵۶

حدیث کا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے کسی کو عامل بنا کر بھیجا انہوں نے واپس آکر نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی خدمت میں زکوٰۃ کا مال پیش کر کے عرض کیا ھذا لکم اور اس کے علاوہ کچھ اور مال تھا اس کے متعلق عرض کیا کہ یہ مجھے ہدیہ میں ملا ہے۔ اس موقع پر نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے خطبہ دیا اور اس میں یہ بھی فرمایا کہ میں بعض لوگوں کو عامل بنا کر بھیجتا ہوں۔ تو وہ واپس آکر یہ کہتے ہیں کہ یہ مال تو زکوٰۃ کا ہے اور یہ مجھے ہدیہ ملا ہے۔ اس کے بعد فرمایا فهلا جلس فی بیت ابیه او بیت امه فینظر أیهدی له ام لا۔ یہ شخص اپنے گھر میں کیوں نہ بیٹھ رہا پھر دیکھتے کہ اس کو ہدیہ ملتا ہے یا نہیں؟ مقصد اس ہدیہ پر انکار کرنا تھا۔

جو انکو اسی خاص منصب کی وجہ سے ملا ہے۔

قال الخطابی وفی قولہ ھلا جلس الخ امام خطابی نے آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے اس ارشاد سے دو ضابطے مستنبط فرمائے ہیں۔

(۱) پہلا ضابطہ علامہ خطابی نے یہ اخذ فرمایا کہ جو چیز خود تو محظور اور ممنوع نہ ہو لیکن وہ وسیلہ بن رہی ہو کسی محظور کا وہ وسیلہ بننے والی چیز بھی ناجائز ہوگی۔ جیسے یہاں پر ہدیہ وصُول کرنا فی نفسہ تو جائز ہے لیکن ایسے موقعوں پر غیر واقف سے ہدیہ وصول کرنا ذریعہ بن سکتا ہے۔ فرائض منصبی میں کوتاہی کا اس لئے ممنوع ہوا۔

(۲) دوسرا ضابطہ علامہ خطابیؒ نے یہ مستنبط فرمایا ہے کہ ایک عقد دوسرے کے ساتھ ملا کر کیا جا رہا ہو تو اس کے جواز یا عدم جواز معلوم کرنے کا ایک ضابطہ یہ بھی ہے کہ دیکھا جائے کہ وہ عقد اگر اکیلا کیا جائے تو اس صورت میں بھی اس کی وہی حیثیت باقی رہتی ہے جو حالتِ اقتران میں تھی یا بدل جاتی ہے۔ اگر وہی رہتی ہے تو عقد جائز ہے وگرنہ ناجائز۔

اس ضابطہ کو ایک مثال سے سمجھا جا سکتا ہے۔ ایک شخص دوسرے سے قرض لیتا ہے۔ دائن اس پر سود وصول کرنا چاہتا ہے لیکن حیلہ کے ساتھ۔ حیلہ یہ کرتا ہے کہ شرط لگا دیتا ہے تم مجھ سے مثلاً بیس روپے قیمت کی کوئی چیز سو روپے میں خرید و۔ اب ایک عقد دوسرے میں دخیل ہوگیا۔ یہ ان دونوں عقدوں کی حالتِ اقتران ہے۔ اس کے جواز یا عدمِ جواز کا فیصلہ کرنے کے لئے دیکھا جائے گا کہ حالتِ انفراد میں بھی اس عقد کی یہی حالت رہتی ہے یا نہیں؟ اگر یہی حالت نہیں رہتی تو عقد ناجائز ہوگا۔ مثلاً یہ شخص جو چیز سو روپے کی بیچ رہا ہے اور مدیون اسے خرید رہا ہے اس کے متعلق دیکھا جائے گا کہ اگر مدیون کو قرض کی ضرورت نہ ہوتی اور وہ قرض نہ لیتا تب بھی وہ اس چیز کو سو روپے میں خریدنے کے لئے تیار ہو جاتا یا نہیں؟ اگر ایسی صورت میں وہ شخص سو روپے میں وہ چیز لینے کے لئے تیار نہ ہوتا ہو بلکہ اس کی قیمت مثلاً بیس روپے ادا کرتا ہو تو یہ عقد ناجائز ہوگا کیونکہ حالتِ انفراد میں عقد کی وہ حالت نہ رہی جو حالتِ اقتران میں تھی۔

حدیث میں بھی جس ہدیہ کی وصولی پر انکار فرمایا گیا ہے اس کی وجہ یہی ارشاد فرمائی گئی ہے کہ یہ ھدیہ اس خاص منصب کی وجہ سے ملا ہے اگر یہ نہ ہوتا تو یہ ھدیہ نہ ملتا۔ گویا یہ عقد ھبہ اور عامل ہونا یہ دو چیزیں مقترن ہوگئی ہیں۔ حدیث کے مطابق اس میں دیکھا جائے گا کہ اس ھدیہ کی حیثیت حالتِ انفراد میں بھی یہی رہتی ہے یا نہیں؟ اگر حالتِ انفراد میں بھی یہی حیثیت رہتی ہے یعنی ہدیہ دینے والے کے ساتھ پہلے سے اتنی جان پہچان ہے کہ پتہ ہے کہ اگر یہ منصب نہ ہوتا تب بھی وہ اسی طرح ہدیہ دیتا تو یہ ہدیہ قبُول کرنا جائز ہے۔ اور اگر حالتِ انفراد میں اس کی حیثیت بدل جاتی ہے یعنی اس منصب پر نہ ہونے کی صورت میں اس کے ہدیہ دینے کی توقع نہیں

تھی تو ناجائز ہے۔ یہ ضابطہ علامہ خطابیؒ نے آنحضرت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کے اس ارشاد سے مستنبط فرمایا ہے ھلا جلس فی بیت ابیہ أو بیت أمہ فینظر ھل یھدی إلیہ أم لا۔

۲۵۹ عن ابن عباسؓ قال لما نزلت ھذہ الأیۃ والذین یکنزون الذھب والفضۃ الخ ص

صحابۂ کرام اولاً اس آیت کا مطلب یہ سمجھے تھے کہ ضرورت سے زائد مال جمع کرنا مطلقاً مذموم ہے اور اسی پر وعید بیان کی گئی ہے۔ لیکن نبی کریم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے وضاحت فرمادی کہ ضرورت سے زائد مال جمع کرنا مطلقاً مذموم نہیں بلکہ مذموم اس وقت ہے جبکہ اس کے حقوق ادا نہ کئے جائیں۔ إن اللہ لم یفرض الزکوٰۃ إلا لیطیب ما بقی من أموالکم۔ یعنی اگر مال جمع کرنا مطلقاً مذموم ہوتا تو زکوٰۃ کا چالیسواں حصہ تم پر مقرر نہ ہوتا بلکہ حکم ہوتا کہ ضرورت سے زائد سارا مال فقراء کو دے دو۔ زکوٰۃ فرض کی ہی اس لئے گئی ہے۔ تم زکوٰۃ ادا کردو گے تو تمہارا مال پاک وصاف ہوجائے گا۔ اور تم آیت میں بیان کردہ وعید کے مصداق نہ رہوگے۔ وإنما فرض المواریث۔ یعنی اگر ضرورت سے زائد مال جمع کرنا مطلقاً مذموم ہوتا تو حق تعالیٰ میراث کے احکام نازل نہ فرماتے۔ میراث کے احکام نازل فرمانا اس بات کی دلیل ہے کہ ضرورت سے زائد مال جمع کرنے کی فی الجملہ اجازت ہے۔ لتکون لمن بعدکم ای لتکون طیبۃ لمن بعدکم۔ یہ تعلیل ہے "فرض المواریث" کی یعنی میراث کے احکام نازل اس لئے کئے گئے ہیں کہ یہ مال تمہارے ورثہ کے لئے جائز اور پاکیزہ مال ہو خواہ ان کے پاس پہلے سے ضرورت کی بقدر مال موجود ہو یا نہ ہو۔ درمیان میں ذکر کلمۃ یہ جملہ معترضہ ہے اور راوی کا کلام ہے۔ یعنی آنحضرت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے اس موقع پر ایک اور بات بھی فرمائی جو انہیں یاد نہیں رہی۔

۱۵۶ الخ ص عن عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ عن النبی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال لا جلب ولا جنب

دونوں جگہ نفی بمعنی نہی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ نہ جلب کی اجازت ہے نہ جنب کی۔ جلب اور جنب یہ دونوں لفظ کتاب الزکوٰۃ میں بھی استعمال ہوتے ہیں اور کتاب الجہاد میں بھی۔ دونوں جگہ ان کی تفسیر الگ الگ ہے۔

بعض ساعی اور عامل ایک جگہ بیٹھ جاتے ہیں اور مالکان سے یہ کہتے ہیں کہ اپنے مویشی وغیرہ یہاں لے آؤ۔ یہیں حساب کرکے زکوٰۃ وصول کرلی جائے گی۔ اس کو جلب کہتے ہیں جلب کا لغوی معنیٰ ہے کھینچنا، یہاں بھی چونکہ جانوروں کو کھینچ کر لایا جاتا ہے اس لئے اس کو جلب کہدیتے ہیں۔ حدیث میں اس سے ممانعت کردی گئی ہے۔ ساعی کو خود ہر ایک کے ڈیرے پر پہنچنا چاہیئے۔ کیونکہ جلب سے مالکان کو تکلیف ہوتی ہے۔

بعض اوقات مالکان ساعیوں کو تنگ کرنے کے لئے یہ حرکت کیا کرتے ہیں کہ جب اس کے آنے کا وقت ہوتا ہے تو اپنا مال وغیرہ لے کر کہیں اور چلے جاتے ہیں۔ اس کو جنب کہتے ہیں۔ جنب کا لغوی معنیٰ ہے دور لیجانا۔

جنب بھی ناجائز ہے کیونکہ اس سے ساعیوں کو تکلیف ہوتی ہے۔ یہ تفسیر اس وقت ہے جبکہ یہ لفظ کتاب الزکوٰۃ میں استعمال ہو۔ اس حدیث میں جلب وجنب کی یہی تفسیر ہے۔ نبی کریم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے اس کے بعد فرمایا ہے: ولا تؤخذ صدقاتھم إلا فی دورھم" اس میں "تؤخذ" مجہول کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے اس کی وجہ سے اس کا تعلق جلب اور جنب دونوں کے ساتھ ہوگیا۔ یعنی زکوٰۃ مالکان کے گھروں ہی میں وصول کی جانی چاہیئے۔ ساعی کو چاہیئے کہ وہ گھر میں آکر وصول کرے اور مالک کو چاہیئے کہ وہ گھر ہی میں ادا کرے۔

جب یہ لفظ کتاب الجہاد میں استعمال ہوں تو اس کی اور تفسیر ہوتی ہے گھوڑ دوڑ میں بعض اوقات گھوڑا کبھی ایسا ہوتا ہے جو شور مچائے بغیر زیادہ تیز نہیں چلتا اس لئے بعض اوقات کوئی فریق اپنے ساتھ ایسا آدمی رکھتا ہے جو شور مچاتا رہتا ہے تاکہ گھوڑا تیز دوڑے اس کو جلب کہتے ہیں، بعض اوقات ایسا کیا جاتا ہے کہ ایک فریق اپنے گھوڑے کے ساتھ ایک زائد گھوڑا رکھ لیتا ہے تاکہ اگر پہلا تھکنے لگے تو دوسرے پر سوار ہوجائے اس کو جنب کہتے ہیں۔ ان دونوں کی بھی اجازت نہیں ہے۔

عن ابن عمر قال قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من استفاد مالا فلا زکوٰۃ علیه حتی یحول علیه الحول ص۱۵۷

مال مستفاد کا حکم

مال مستفاد پر زکوٰۃ کے وجوب کیلئے حولان حول شرط ہے یا نہیں؟ مال مستفاد کی کئی صورتیں ہیں۔ بعض کا حکم اتفاقی ہے بعض میں اختلاف ہے۔

(۱) پہلے ایک آدمی مالک نصاب نہیں تھا اب مالکِ نصاب ہوگیا اس صورت میں بالاتفاق سال کے بعد زکوٰۃ واجب ہوگی۔

(۲) پہلے مالک نصاب تھا، درمیان سال میں مثلاً چھ ماہ بعد اور مال مل گیا لیکن یہ دوسرا مال پہلے کی جنس سے نہیں مثلاً پہلے بکریوں کے نصاب کا مالک تھا چھ ماہ بعد اونٹوں کے نصاب کا بھی مالک ہوگیا۔ اس صورت میں بھی بالاتفاق نئے حاصل ہونے والے مال پر وجوبِ زکوٰۃ کے لئے حولان حول شرط ہے۔ دونوں قسم کے مالوں کا الگ الگ حساب چلے گا۔ مثلاً بکریوں کے نصاب کا مالک محرم کے شروع میں ہوا تھا اور رجب کے شروع میں اونٹوں کے نصاب کا مالک ہوگیا تھا تو بکریوں کی زکوٰۃ کی ادائیگی اگلے سال محرم میں واجب ہوگی اور اونٹوں کی زکوٰۃ کی ادائیگی رجب میں۔

(۳) ایک شخص پہلے مالک نصاب تھا درمیان سال میں مزید مال مل گیا پہلے مال کی جنس سے مثلاً پہلے پانچ اونٹ سائمہ تھے اب دس ہوگئے اس تیسری صورت کی پھر دو شقیں ہیں:

(الف) مال مستفاد پرانے مال کی ارباح یا اولاد میں سے ہو تجارت کی وجہ سے پانچ کے دس بن گئے یا

پہلے پانچ نے بچے دیئے وہ بچے ملاکر دس بن گئے۔ یہ صورت بھی اتفاقی ہے۔ اس کا حکم یہ ہے کہ اس مالِ مستفاد وجوب زکوٰۃ کے لئے حولانِ حول شرط نہیں بلکہ ان ارباح واولاد کا حساب پہلے مال کے ساتھ ہی ہوگا جب ان پر زکوٰۃ واجب ہوگی ان پر بھی واجب ہو جائے گی۔

(ب) تیسری صورت کی دوسری شق یہ ہے کہ درمیان سال میں حاصل ہونے والا یہ مال پہلے مال کی جنس سے تو ہو لیکن مالِ قدیم کے ارباح یا اولاد میں سے نہ ہو بلکہ سبب جدید سے حاصل ہوا ہو۔ مثلاً پانچ نئے خرید لئے ہوں کسی نے ھبہ کردیئے ہوں یا وراثت میں ملے ہوں وغیرہ وغیرہ۔ اس صورت میں اختلاف ہوا ہے۔ ائمہ ثلٰثہ کے نزدیک ان پر وجوبِ زکوٰۃ کے لئے حولانِ حول شرط ہے۔ پہلے مال کا الگ حساب ہوگا اور اس مالِ مستفاد کا الگ۔ حنفیہ کے نزدیک اس دوسری شق میں بھی وجوب زکوٰۃ کے لئے حولانِ حول شرط نہیں۔ بلکہ یہ مال بھی پہلے مال کا تابع ہوگا اسی کے ساتھ اس کا حساب کیا جائے گا۔

اس حدیث میں ہے "من استفاد مالاً فلا زکوٰۃ علیہ حتی یحول علیہ الحول" مالِ مستفاد کی پہلی دو صورتیں بالاتفاق اس حدیث کا مصداق ہیں اور تیسری صورت کی شق الف بالاتفاق اس حدیث کا مصداق نہیں تیسری صورت کی شق ب میں اختلاف ہے۔ حنفیہ کے نزدیک یہ بھی اس حدیث کا مصداق نہیں اور ائمہ ثلٰثہ کے نزدیک یہ شق اس حدیث کا مصداق ہے اور حدیث اس کو شامل ہے۔

شق "الف" کے اس حدیث کا مصداق نہ ہونے یعنی اس کے مالِ قدیم کے تابع ہونے کی علت یہ ہے کہ یہ مالِ مستفاد پہلے مال کی جنس سے ہے۔ ایک ہی جنس کے مالوں میں تمیز رکھنا اور ان کا الگ الگ حساب رکھنا مشکل ہے اس لئے اس نئے مال کو پہلے مال کے تابع کر دیا گیا اور یہی علت شق "ب" میں بھی پائی جاتی ہے اس لئے وہ بھی مالِ سابق کے تابع ہونا چاہیئے۔

عن عمرو بن شعیب عن أبیه عن جده أن النبی صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ خطب الناس فقال الخ ص۱۵۷

آنحضرت صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ کے اس ارشاد کا حاصل یہ ہے کہ جس شخص کی پرورش میں کوئی یتیم بچہ ہو اور اس بچے کا مال بھی ہو تو اس کے سرپرست اور ولی کو چاہیئے کہ اس بچے کے مال کی تجارت کرتا رہے تاکہ کہیں اس مال کو صدقہ نہ کھا جائے۔

مالِ صبی پر زکوٰۃ کا حکم

نابالغ بچے کی ملکیت میں اگر نصاب کے برابر مال ہو تو آیا اس میں زکوٰۃ واجب ہے یا نہیں؟ ائمہ ثلٰثہ کے نزدیک اس میں زکوٰۃ واجب ہے۔ اس کا ولی اس میں سے زکوٰۃ ادا کرے گا۔ حنفیہ کے نزدیک بچے کے مال میں زکوٰۃ واجب نہیں۔ حنفیہ کا استدلال ان دلائل سے ہے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ بچہ مکلف نہیں۔

ائمہ ثلثہ کی ایک دلیل زیر بحث حدیث بھی ہے۔ اس کا ایک جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے۔ صاحب مشکوٰۃ نے امام ترمذی کا قول نقل کیا ہے فی اسنادہ مقال لان المثنی بن الصباح ضعیف۔ اگر اس حدیث کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو جواب یہ ہوگا کہ یہاں صدقہ سے مراد زکوٰۃ نہیں بلکہ صدقہ سے مراد نفقہ ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ یتیم کے مال میں تجارت کرتے رہو تاکہ کہیں بچے کے نفقات و اخراجات اس مال کو کھا نہ جائیں۔ متعدد احادیث میں نفقہ پر صدقہ کا اطلاق کیا گیا ہے۔

یہاں صدقہ سے زکوٰۃ مراد لینا بہت مشکل ہے اس لئے کہ حدیث میں لفظ ہیں "حتی تأکلہ الصدقۃ"۔ اکل کا متبادر مفہوم یہ ہے کہ اس صدقہ کی وجہ سے پورا مال ختم ہو جائے اور یہ بات زکوٰۃ میں متحقق نہیں ہو سکتی اس لئے کہ زکوٰۃ تو چالیسواں حصہ نکالی جاتی ہے ہر سال چالیسواں حصہ نکالتے نکالتے بلوغ تک اس کا مال کیسے ختم ہو سکتا ہے نیز زکوٰۃ نکالتے نکالتے ایک وقت آئے گا کہ وہ مال نصاب سے کم رہ جائے گا۔ اب زکوٰۃ ائمہ ثلثہ کے نزدیک بھی واجب نہیں رہے گی۔ اکل متحقق نہ ہوا۔ اس لئے بہتر یہی ہے کہ صدقہ سے مراد زکوٰۃ نہ لی جائے بلکہ اس سے مراد نفقہ لیا جائے۔

عن عائشۃ قالت سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما خالطت الزکوٰۃ مالاً قط إلا أهلكته[۱۵۷]

اس حدیث میں فرمایا گیا ہے کہ جس مال کے ساتھ زکوٰۃ مل جائے وہ مال ہلاک ہو جاتا ہلاک ہونے سے مراد ہے برکات کا ختم ہو جانا، کبھی یہ مال حسی طور پر بھی ہلاک ہو جاتا ہے۔ اگر حسی طور پر نہ بھی ہلاک ہو اس کی برکت ضرور ختم ہو جاتی ہے۔ جس مقصد کے لئے مال حاصل کیا جاتا ہے وہ مقصد حاصل نہیں ہوتا۔ کسی مال کے ساتھ زکوٰۃ مخلوط ہونے کے دو مطلب بیان کئے گئے ہیں۔

(۱) ایک آدمی پر زکوٰۃ واجب الاداء تھی اس نے نہ دی، اس نے جو مال زکوٰۃ میں نکالنا تھا اس کو زکوٰۃ کہا گیا ہے۔ یہ زکوٰۃ جب تک نہ نکالی جائے گی دوسرے مال کے ساتھ مخلوط رہے گی۔

(۲) صاحب مشکوٰۃ نے امام احمدؒ سے ایک اور تفسیر نقل فرمائی ہے۔ وہ یہ کہ ایک آدمی مالدار ہے۔ اس کے لئے زکوٰۃ لینا جائز نہیں۔ پھر بھی وہ زکوٰۃ لے لیتا ہے یہ زکوٰۃ جو اس نے لی ہے اس کے دوسرے مال کے ساتھ مخلوط ہو گئی حدیث میں اس کو بے برکتی کا سبب قرار دیا گیا ہے۔

زکوٰۃ میں دفع القیم جائز ہے یا نہیں؟

وقد احتج بہ من یری تعلق الزکوٰۃ بالعین اس حدیث سے بعض حضرات نے ایک اختلافی مسئلہ میں اپنے موقف پر استدلال کیا ہے۔ استدلال سمجھنے سے پہلے اختلافی مسئلہ سمجھ لیا جائے۔ اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ زکوٰۃ کا تعلق عین مال سے ہوتا ہے یا نہیں بلکہ واجب فی الذمہ ہوتی ہے۔ زکوٰۃ کے عین مال کے ساتھ متعلق ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ جس چیز میں زکوٰۃ واجب

ہوتی ہے صرف اسی میں سے اداء کی جائے اس کی جگہ اتنی قیمت کی دوسری چیز دینا جائز نہ ہو۔ اور زکوٰۃ کے وجوب فی الذمہ ہونے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ بعینہ اسی چیز کا دینا ضروری نہیں ہوگا بلکہ اس کی جگہ اتنی قیمت کی کوئی اور چیز بھی دے سکتا ہے۔ اس اختلاف کو یوں بھی تعبیر کردیا جاتا ہے کہ زکوٰۃ میں دفع القیم جائز ہے یا نہیں؟ حنفیہ کے نزدیک زکوٰۃ میں دفع القیم جائز ہے۔ امام مالکؒ وشافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں۔ امام احمد کی اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں[1]۔ امام بخاریؒ بھی اس مسئلہ میں حنفیہ کے ساتھ ہیں۔ اپنی صحیح میں انہوں نے اس مسئلہ میں دلائل پیش کئے ہیں[2]۔ حنفیہ کے دلائل اس مسئلہ میں بہت مضبوط ہیں مثلاً حنفیہ کی ایک دلیل اگلے باب "باب مایجب فیہ الزکوٰۃ" کی فصل اوّل میں ایک طویل حدیث آرہی ہے۔ اس میں یہ بھی ہے کہ اگر کسی شخص پر بنتِ لبون واجب ہو لیکن اس کے پاس بنتِ لبون نہ ہو بنتِ مخاض ہو تو اس سے بنتِ مخاض لے لی جائے گی اور اس کے ساتھ بیس درہم یا دو بکریاں بھی دے گا۔ ظاہر ہے بیس درہم یا دو بکریاں قیمت ہی کا بعض حصہ ہیں۔ حنفیہ کے اور بھی دلائل ہیں۔ جن کی تفصیل کا یہ موقعہ نہیں۔

صاحبِ مشکوٰۃ نے نقل فرمایا ہے کہ جو حضرات تعلق الزکوٰۃ بعین المال کے قائل ہیں یعنی جوازِ دفع قیم کے قائل نہیں ہیں۔ انہوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے۔ اس حدیث کی دو شرحیں ذکر کی جاچکی ہیں انکا استدلال پہلی شرح سے ہے۔ انکا استدلال اس طرح سے ہے کہ اس میں زکوٰۃ اداء نہ کرنے والے کے بارہ میں کہا گیا ہے کہ اس کے مال کے ساتھ زکوٰۃ ملی ہوتی ہے۔ یہ تبھی ہوسکتا ہے۔ جب زکوٰۃ کا تعلق عین مال کے ساتھ ہو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ہم اس شرح کو اختیار نہیں کرتے۔ ہمارے نزدیک اس حدیث کی دوسری تفسیر ہے جو امام احمد سے منقول ہے۔ اس تفسیر کے ہوتے ہوئے یہ حدیث کم از کم محتمل تو ہوگئی۔ صریح اور صحیح احادیث کے مقابلہ میں اس سے استدلال درست نہیں۔

باب مایجب فیہ الزکوٰۃ

عن ابی سعید الخدری قال قال رسول اللہ لیس فیما دون خمسۃ اوسق من التمر صدقۃ ولیس فیما دون خمس اواق من الورق صدقۃ ولیس فیما خمس ذود من الابل صدقۃ صـ ۱۵۸

[1] مذاہب از لامع الدراری ص ۵۰ ج ۵۔ [2] دیکھئے صحیح بخاری ص ۱۹۴، ۱۹۵ ج ۱ باب العرض فی الزکوٰۃ وعمدۃ القاری ص ۳ تا ۸ ج ۹۔

اس حدیث کے تین جملے ہیں آخری دو جملے تو بالکل واضح ہیں ان کی تشریح میں اختلاف بھی نہیں۔ پہلے جملہ کی تشریح میں اختلاف ہوا ہے۔ تشریح سمجھنے سے پہلے ایک اختلافی مسئلہ سمجھ لیں۔

عشر کا نصاب

مذاہب زرعی پیداوار سے جو عشر وصول کیا جاتا ہے۔ اس کا کوئی نصاب مقرر ہے یا نہیں؟ امام صاحبؒ کے نزدیک عشر کا کوئی نصاب مقرر نہیں عشری زمین میں جتنی بھی پیداوار ہو۔ خواہ کم یا زیادہ اس میں عشر واجب ہے۔ ائمہ ثلثہ کے نزدیک عشر کا نصاب مقرر ہے۔ پانچ وسق سے کم مقدار میں پیداوار ہو تو اس میں عشر واجب نہیں پانچ وسق یا اس سے زیادہ ہو تو اس میں زکوٰۃ ہے۔

امام صاحب کے دلائل (۱) قرآن پاک کی آیت کریمہ یاایھا الذین آمنوا انفقوا من طیبات ماکسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض۔ "ومما اخرجنا لکم" سے مراد زرعی پیداوار ہے اس میں خرچ کرنے یعنی عشر دینے کا امر ہے۔ اس میں "ما" عام ہے جو قلیل وکثیر دونوں کو شامل ہے۔

(۲) قرآن کریم میں ہے واٰتوا حقہ یوم حصادہ، حصاد کا معنی ہے کھیتی کا ٹنا کھیتی کاٹنے کے وقت جو حق واجب ہوتا ہے وہ عشر ہے۔ اس میں بھی کٹی ہوئی کھیتی میں سے عشر کا حکم دیا گیا ہے مطلقاً بغیر نصاب کی تعیین کے۔

(۳) اگلے صفحہ (ص ۱۵۹) پر بخاری کے حوالہ سے ابن عمرؓ کی مرفوع حدیث آرہی ہے۔ فیما سقت السماء والعیون اوکان عثریا العشر وماسقی بالنضح العشر۔ جس زمین کی کھیتی بارش سے ہوتی ہو یا چشمہ کے پانی سے سیراب کی جاتی ہو یا عشری ہو اس میں پیداوار کا دسواں حصہ واجب ہے۔ اور جس زمین کو خود اونٹوں وغیرہ سے سیراب کیا جائے اس میں بیسواں حصہ واجب ہے۔ یہاں بھی "ما" دونوں جگہ عام ہے۔

قیاسی دلیلیں (۴) قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ عشر کا نصاب نہیں ہونا چاہیئے۔ اس لئے کفار سے زرعی پیداوار میں سے خراج لیا جاتا ہے اس میں کوئی نصاب مقرر نہیں لہٰذا عشر میں نصاب مقرر نہیں ہونا چاہیئے۔

(۵) وجوبِ زکوٰۃ کے لئے دو شرطیں ہیں (۱) ملکیتِ نصاب۔ (۲) حولان حول۔ عشر میں حولان حول کی شرط کسی کے نزدیک بھی نہیں اس پر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ دوسری شرط بھی ساقط ہو جائے۔

ایک مصلحت دلائل کے علاوہ اس وقت عالمی مصالح کا تقاضا بھی یہ ہے کہ عشر کے مسئلہ میں

امام صاحب کے موقف کو اختیار کیا جائے کیونکہ اس وقت پوری دنیا اقتصادی بحرانوں کی شکار ہے جس کی وجہ سے افلاس زدہ طبقہ اشتراکیت وغیرہ کی طرف مائل ہو رہا ہے اگرچہ یہ ان کی حماقت ہے لیکن اگر امام صاحب کے مسلک کے مطابق ہر قلیل وکثیر پیداوار میں سے عشر نکالا جائے اور اس کو صحیح انداز سے مستحقین تک پہنچایا جائے تو افلاس کے ختم کرنے میں کافی مدد مل سکتی ہے۔ لیکن یہ ایک مصلحت ہے امام صاحب کے موقف کو ہم دلائل کی بنیاد پر ترجیح دے رہے ہیں مصلحت کی بنیاد پر نہیں۔

ائمہ ثلثہ کی دلیل

ائمہ ثلثہ وصاحبین زیرِ بحث حدیث کے پہلے جملہ سے استدلال کرتے ہیں۔ لیس فیما دون خمسہ اوسق من التمر صدقۃ۔ اس سے ان کا استدلال دو باتوں پر موقوف ہے ① صدقہ سے مراد عشر ہے زکوٰۃ نہیں۔ ② تمر سے مراد اپنے باغ کی کھجوریں ہیں تجارت وغیرہ کی کھجوریں مراد نہیں۔ ان دُو باتوں کو لے کر یہ حضرات استدلال کرتے ہیں اس بات پر کہ پانچ وسق سے کم اپنے باغ کی کھجوریں ہوں تو ان پر عشر واجب نہیں۔

جوابات

امام صاحب کی طرف سے اس استدلال کے کئی جوابات دیئے گئے ہیں۔

① صاحب ہدایہ نے یہ جواب دیا ہے کہ اس حدیث میں تمر سے مراد اپنی زمین کی کھجوریں نہیں بلکہ تجارت کی کھجوریں ہیں۔ اور صدقہ سے مُراد زکوٰۃ ہے۔ بتلانا یہ مقصود ہے کہ اگر کسی شخص نے تجارت کے لئے کھجوریں رکھی ہوئی ہوں تو ان پر کب زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ اس میں دوسری احادیث کی روشنی میں اصول یہ ہے کہ جب کھجوروں کی قیمت دوسو درہم چاندی کے برابر ہو جائے تو زکوٰۃ واجب ہے۔ لیکن اس زمانہ میں عام طور پر دوسو درہم کی کھجوریں پانچ وسق ہوتی تھیں اس لئے فرمادیا کہ پانچ وسق سے کم کھجوروں میں زکوٰۃ واجب نہیں۔ صدقہ سے مراد زکوٰۃ لینے کا ایک قرینہ یہ بھی ہے کہ اس کے بعد والے دو جملوں میں سب کے نزدیک صدقہ سے مُراد زکوٰۃ ہے۔

② مان لیں کہ التمر سے مُراد اپنی پیداواری کھجوریں ہیں اور صدقہ سے مُراد عشر ہے۔ لیکن حدیث کا یہ مطلب نہیں کہ اگر کھجوریں یا دوسری زرعی پیداوار پانچ وسق سے کم ہو تو اس میں عشر واجب نہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ حکومت کو اس میں سے وصول نہیں کرنا چاہیئے۔ حکومت کو عشر تبھی وصول کرنا چاہیئے جبکہ پیداوار کی مقدار پانچ وسق یا اس سے زیادہ ہو۔ اس سے کم ہو تو مالک کو خود عشر ادا کرنا چاہیئے۔

③ صدقہ سے مراد نوائب اور عوامی چندے ہیں۔ بعض اوقات اسلامی حکومت کو کسی ہنگامی ضرورت کے لئے مثلاً دفاعی ضروریات کے لئے مالداروں سے چندہ وصول کرنے کی ضرورت پڑتی ہے۔ یہ حدیث اس کے متعلق ہے۔ یعنی ایسے حالات میں یہ چندہ انہی زمینداروں سے وصول کرنا چاہیئے جن کی پیداوار پانچ وسق سے کم نہ ہو۔

(۴) حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث عرایا پر محمول ہے یعنی عرایا میں سے عشر نہ لیا کرو۔ عرایا عریہ کی جمع ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ جب کسی باغ کے میوے پکنے کا وقت آتا تو چند درختوں پر لگے ہوئے میوے کسی فقیر کو دے دیتے۔ عام طور پر ایسا ہوتا تھا مالک باغ کے اہل و عیال بھی باغ ہی میں رہتے تھے اور یہ فقیر بھی اپنے درختوں کی دیکھ بھال کیلئے بار بار آتا جس کی وجہ سے مالک کو تکلیف ہوتی۔ اس کا حل یہ کرتے تھے کہ فقیر سے کہہ دیتے تھے کہ سودا کرلو درخت پر لگے ہوئے پھل ہمیں دے دو اور اس کی جگہ ہم سے اتری ہوئی کھجوریں لے لو عرب کی عادت تھی کہ زیادہ سے زیادہ پانچ وسق کا اس طرح صدقہ کیا کرتے تھے۔ اب حدیث کا مطلب یہ ہے کہ کسی فقیر کو اس طرح سے پانچ وسق بطور عریہ دے دیئے جائیں تو اس سے عشر وصول نہ کیا جائے۔

عن ابی هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس على المسلم صدقة فی عبدہ ولا فی فرسه ص۱۵۸ غلام کی زکوٰۃ کے بارہ میں اتفاق ہے کہ غلام دو قسم کے ہیں، خدمت کے غلام اس میں کسی کے نزدیک زکوٰۃ واجب نہیں دوسرے وہ غلام جو تجارت کیلئے رکھے گئے ہوں۔ ان میں بالاتفاق زکوٰۃ واجب ہے۔

گھوڑوں کی زکوٰۃ

گھوڑے تین قسم کے ہوتے ہیں (۱) وہ گھوڑے جو عام سواری یا جہاد کے لئے رکھے گئے ہوں۔ اس کو فرس الرکوب یا فرس الغازی کہتے ہیں۔ اس میں بالاتفاق زکوٰۃ واجب نہیں۔ (۲) وہ گھوڑے جو تجارت کے لئے ہوں۔ ان میں بالاتفاق زکوٰۃ واجب ہے (۳) وہ گھوڑے جو نہ رکوب کے لئے ہوں نہ تجارت کے لئے۔ صرف تناسل کیلئے رکھے گئے ہوں۔ اس تیسری قسم میں اختلاف ہوا ہے۔ ائمہ ثلثہ اور صاحبین کے نزدیک ان پر زکوٰۃ واجب نہیں۔ امام صاحبؒ کے نزدیک اس میں زکوٰۃ ہے۔

امام صاحبؒ کے مذہب کی وضاحت

امام صاحب کے مذہب کے متعلق دو وضاحتوں کی ضرورت ہے۔

(۱) گھوڑے رکھنے کی تین صورتیں۔ (۱) ذکور و اناث مخلوط ہوں (۲) صرف اناث ہوں (۳) صرف ذکور ہوں۔ ان میں سے کونسی صورت میں زکوٰۃ ہے کونسی میں نہیں، اس میں امام صاحب کی تین روایتیں ہیں مشہور اور راجح روایت یہ ہے کہ صرف اختلاط والی صورت میں زکوٰۃ واجب ہے انفراد اناث یا انفرادِ ذکور والی صورت میں واجب نہیں۔ دوسری روایت یہ ہے کہ اختلاط اور انفرادِ اناث کی صورت میں زکوٰۃ واجب ہے۔ انفرادِ ذکور کی صورت میں نہیں۔ تیسری روایت یہ ہے کہ تینوں صورتوں میں واجب ہے۔ تیسری روایت سب سے زیادہ مرجوح ہے

(۲) دوسری وضاحت یہ ضروری ہے کہ امام صاحب کے نزدیک گھوڑے کی زکوٰۃ دینے کا طریقہ کیا ہے اس میں مالک کو دو اختیار ہیں یا تو ہر گھوڑے کے بدلہ میں سالانہ ایک دینار دے دیا کرے یا کل گھوڑوں کی قیمت لگا لیا کرے

امام صاحبؒ کی دلیل

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ گھوڑوں کی زکوٰۃ اور اس کے یہ دو طریقے حضرت عمرؓ سے مروی ہیں۔ ہمارے نزدیک ان کا یہ قول حجت ہے صحابیؓ کا اثر غیر مدرک بالرای مسئلہ میں حکماً مرفوع ہوتا ہے۔ حضرت عمرؓ سے گھوڑوں میں زکوٰۃ کے ان دو طریقوں کی تخریج بہت سے محدثینؒ کی ہے۔ مثلاً احمد، طحاوی، طبرانی، دارقطنی، حاکم وغیرہم[1]

امام صاحبؒ کی تائید اس طویل حدیث سے بھی ہوتی ہے جو مشکوٰۃ ص۱۵۵ پر گذر چکی ہے۔ اس میں گھوڑوں کے متعلق یہ لفظ بھی ہیں ثم لم ینس حق اللہ فی ظھورھا ولا رقابھا۔ گھوڑوں کی رقاب کا حق زکوٰۃ ہی ہوگی۔

ائمہ ثلثہ کی دلیل

ائمہ ثلثہ زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں لیس علی المسلم صدقۃ فی عبدہ ولا فی فرسہ، اسی طرح فصل ثانی میں حدیث آرہی ہے۔ اس میں ہے ولقد عفوت عن الخیل۔

جواب

(۱) یہاں فرس سے مراد فرس الرکوب ہے۔ یہ لفظ اپنے عموم پر کسی کے نزدیک بھی نہیں ہے۔ فرس التجارت کی ائمہ ثلثہ بھی تخصیص کرتے ہیں۔ ہم نے تیسری قسم کے گھوڑوں کی بھی تخصیص کرلی دوسرے دلائل کی وجہ سے اب فرس سے مراد صرف فرس الرکوب ہی ہے۔ درحقیقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں زیادہ تر رواج فرس الرکوب ہی کا تھا۔ تناسل کے لئے گھوڑے رکھنے کا زیادہ رواج نہیں تھا۔ اس لئے آپ نے اس کا حکم بیان کرنے پر بھی زور نہیں دیا۔

(۲) حدیث کا مطلب یہ نہیں کہ گھوڑوں پر زکوٰۃ واجب ہی نہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ گھوڑوں کی زکوٰۃ حکومت جبراً وصول نہیں کرے گی۔ مالک اپنی صوابدید سے خود تقسیم کردیں۔

عن انس أن أبا بکر کتب لہ ھذا الکتاب لما وجھہ إلی الیمن الخ ص۱۵۸

اس حدیث میں سوائم کی زکوٰۃ کی تفصیلات بیان کی گئی ہیں۔ سائمہ ان جانوروں کو کہتے ہیں جو سال کا اکثر حصہ باہر چریں۔

اونٹوں کی زکوٰۃ کی تفصیل

اونٹوں کی عمریں

اونٹوں کی زکوٰۃ کی تفصیلات بیان کرتے ہوئے عمروں کے اعتبار سے ان کے مختلف القاب ذکر کئے جائیں گے ان کو سمجھ لینا مناسب ہے۔

---

[1] دیکھئے نصب الرایہ مع حاشیہ ص ۳۵۸ ج ۲۔

بنت مخاض وہ اونٹنی جو ایک سال کی ہو کر دوسرا سال شروع کر چکی ہو۔ مخاض حاملہ کو کہتے ہیں۔ ایک سال کے بعد چونکہ اس کی ماں حاملہ ہو سکتی ہے اس لئے اس کو بنت مخاض کہدیتے ہیں۔

بنت لبون وہ اونٹنی جو دو سال کی ہو کر تیسرا سال شروع کر چکی ہو۔ لبون کہتے ہیں دُودھ دینے والی اونٹنی کو جس وقت اس کی عمر دو سال کی ہوگی تو اس کی ماں دوسرے بچے کے ساتھ دُودھ والی ہو چکی ہوگی اس لئے اس کو بنت لبون کہدیتے ہیں۔

حقہ وہ اونٹنی جو تین سال کی ہو کر چوتھا سال شروع کر چکی ہو۔ اس کو حقہ اس لئے کہتے ہیں کہ اب یہ سواری اور طرُوق کے قابل ہو گئی ہے۔

جذعہ وہ اونٹنی جو چار سال کی ہو کر پانچواں سال شروع کر چکی ہو۔ جذعہ اس انسان یا حیوان کو کہتے ہیں۔ جو قوی اور جوان ہو چکا ہو۔ اس عُمر میں اونٹ یا اونٹنی اپنی قوت کو پہنچ جاتے ہیں۔

یہ بھی ذہن میں رہے کہ اونٹوں کی زکوٰۃ میں بالذات مؤنث ہی واجب ہوتی ہے۔ اگر مذکر دینا ہو تو قیمت کا حساب کر کے دیا جا سکتا ہے۔

اونٹوں کی زکوٰۃ کے دو حصے ہیں ایک حصہ ائمہ اربعہ کے ہاں اتفاقی ہے دوسرا اختلافی۔ اونٹوں کا نصاب پانچ عدد ہیں۔ اس سے کم میں زکوٰۃ واجب نہیں۔ پانچ سے لے کر ایک سو بیس تک کے حساب میں ائمہ اربعہ کا کوئی اختلاف نہیں یہ وہی ہے جو حدیث میں صراحتہً مذکور ہے یعنی پانچ سے لے کر چوبیس تک ہر پانچ اونٹوں پر ایک بکری، پچیس سے لے کر پینتیس[۳۵] تک ایک بنت مخاض، چھتیس[۳۶] سے لے کر پنتالیس[۴۵] تک ایک بنت لبون چھیالیس[۴۶] سے لے کر ساٹھ تک ایک حقہ۔ اکسٹھ[۶۱] سے لے کر پچھتر[۷۵] تک ایک جذعہ، چھہتر[۷۶] سے نوے تک دو بنت لبون۔ اکانوے[۹۱] سے ایک سو بیس[۱۲۰] تک دو حقے۔

ایک سو بیس تک کا یہ حساب ائمہ اربعہ اور جمہور کے ہاں اتفاقی ہے۔ ایک سو بیس کے بعد کیا حساب ہو گا اس میں اختلاف ہوا ہے۔ اس میں کئی مذاہب ہیں۔ صرف ائمہ اربعہ کے مذاہب نقل کئے جائیں گے۔

حنفیہ کا مذہب ایک سو بیس کے بعد نیا حساب چلے گا۔ ایک سو پچاس[۱۵۰] تک۔ اس کو استیناف اوّل کہیں گے۔ ایک سو پچاس کے بعد ایک سو اکیاون سے پھر نئے سرے سے حساب چلے گا۔ اس کو استیناف ثانی کہیں گے۔ استیناف ثانی دو سو تک چلے گا۔ دونوں کی تفصیل یہ ہے۔

استیناف اوّل جب اونٹ ایک سو بیس سے پانچ زائد ہو جائیں یعنی ایک سو پچیس[۱۲۵] ہو جائیں تو دو حقوں کے ساتھ ایک بکری واجب ہو گی۔ اسی طرح ہر پانچ کے اضافہ کے ساتھ ایک بکری کا اضافہ ہوتا رہے گا چوبیس[۲۴] کے اضافہ تک یعنی ایک سو چوالیس اونٹ ہونے تک۔ جب پچیس کا اضافہ ہو جائے

یعنی ایک سو پینتالیس اونٹ ہوجائیں تو دو حقے اور ایک بنت مخاض۔ ایک سو انچاس تک یہی حساب چلے گا۔ جب ایک سو پچاس ہوجائیں تو تین حقے واجب ہوں گے۔ ہر پچاس اونٹ پر ایک حقہ ہوا۔

استیناف ثانی جب اونٹ ایک سو پچاس سے زائد ہوجائیں تو ہر پانچ کے اضافہ پر ایک بکری زیادہ ہوگی چوبیس کے اضافہ تک یعنی ایک سو چوہتر اونٹ ہونے تک۔ جب پچیس کا اضافہ ہوجائے یعنی کل اونٹ ایک سو پچھتر ہوجائیں تو تین حقوں کے ساتھ ایک بنت مخاض آئے گی۔ جب چھتیس زائد ہوجائیں یعنی ایک سو چھیاسی اونٹ ہوجائیں تو تین حقے اور ایک بنت لبون۔ پینتالیس کی زیادتی تک یعنی ایک سو پچانوے اونٹ ہونے تک۔ جب چھیالیس زیادہ ہوجائیں یعنی کل اونٹ ایک سو چھیانوے ہوجائیں تو ایک حقہ کا اضافہ ہوجائے گا۔ کل چار حقے ہوجائیں گے۔ دو سو تک یہی حساب رہے گا۔ دو سو کے بعد پھر استیناف ہوگا استیناف ثانی کی طرح۔ ہر پچاس کے بعد استیناف ہوتا رہے گا۔

استیناف ثانی کے حساب سے یہ بات معلوم ہوجاتی ہے کہ چھتیس سے لے کر پینتالیس کے اضافہ تک ایک بنت لبون کا اضافہ ہوتا ہے۔ اس کے ضمن میں یہ بات بھی صادق آگئی کہ چالیس پر ایک بنت لبون زیادہ ہوئی ہے۔ پھر چھیالیس کے اضافہ سے لے کر پچاس تک ایک حقہ کا اضافہ ہوا اس کے ضمن میں یہ بات بھی آگئی کہ پچاس کے اضافہ پر حقہ کا اضافہ ہوا۔

ائمہ ثلثہ کا مذہب ائمہ ثلثہ کے نزدیک ایک سو تیس سے اربعینات و خمسینات کا حساب شروع ہوگا۔ ہر اربعین میں ایک بنت لبون اور ہر خمسین میں ایک حقہ۔ ایک سو بیس سے ایک سو تیس تک ائمہ ثلثہ کا بھی کچھ اختلاف ہے۔

ائمہ ثلثہ زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ اس میں ہے۔ فاذا زادت علی عشرین و مائۃ ففی کل اربعین بنت لبون وفی کل خمسین حقۃ۔ ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ہمارے مذہب پر بھی منطبق ہے کما ذکرنا۔ ہمارے مذہب پر زیادہ سے زیادہ اتنا کہنا پڑے گا کہ یہاں اجمالاً صرف دہائیوں کو ذکر کردیا گیا ہے کسور کو حذف کردیا گیا ہے اور حذف کسور کلام عرب میں شائع ہے۔ ہمارے مذہب پر اس حدیث کا بالکلیہ ترک لازم نہیں آیا۔ جبکہ دوسری رائے کے مطابق ان دلائل کا ترک لازم آئے گا جن سے حنفیہ استدلال کرتے ہیں۔ اور وہ حسب ذیل ہیں۔

دلائل احناف (۱) ابوداؤد نے اپنے مراسیل میں، اسحٰق بن راہویہ نے اپنے مسند میں اور طحاوی نے مشکل الآثار میں ایک حدیث نقل کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن حزم کے لئے کتاب الصدقات لکھوائی تھی اس میں اونٹوں کے حساب

کے متعلق یہ بھی تھا کہ ایک سو بیس کے بعد نیا حساب چلے گا اور پچیس سے کم کم کی زیادتی تک ہر پانچ اونٹ پر ایک بکری (زائد) ہوگی۔ یہ حدیث صرف حنفیہ کے مذہب پر منطبق ہوتی ہے۔ حدیث کی سند وغیرہ کی تفصیلات نصب الرایہ میں دیکھی جاسکتی ہیں[۱]۔

(۲) طحاوی میں ابن مسعودؓ کا اثر ہے جس کا مضمون تقریباً یہی ہے[۲]۔

(۳) ابن ابی شیبہ نے حضرت علیؓ کے اثر کی تخریج کی ہے۔ اذا زادت الإبل علی عشرین ومائة يستقبل بها الفريضة[۳]

انصاف یہ ہے کہ ایک سو بیس کے بعد اونٹوں کی زکوٰۃ کے دونوں طریقے عہد نبوت سے متوارث چلے آرہے ہیں۔ دونوں پر سلف کا تعامل رہا ہے۔

فائدہ اس حدیث کے بہت سے اجزاء ایسے ہیں جو جوازِ دفع القیم کے مسئلہ میں حنفیہ کی تائید کرتے ہیں۔ مثلاً چوبیس اونٹوں تک ہر پانچ اونٹ پر ایک بکری واجب ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ زکوٰۃ کا تعلق عین مال کے ساتھ نہیں تھا۔ اسی طرح بہت سی صورتوں میں یہ ارشاد فرمایا گیا ہے کہ جس عمر کا جانور فرض تھا وہ اگر مالک کے پاس نہیں ہے تو اس کی جگہ دوسرا لیا جاسکتا ہے اور قیمت کی کمی بیشی کا حساب دوسرے طریقوں سے کیا جاسکتا ہے۔

ولا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع ص۱۵۸

حدیث کے اس جملہ میں متفرق کو مجتمع کرنے سے اور مجتمع کو متفرق کرنے سے نہی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جو جانور متفرق ہوں ان کو متفرق سمجھتے ہوئے ہی زکوٰۃ کا حساب کرنا چاہیئے اور جو جانور مجتمع ہوں ان کو مجتمع سمجھتے ہوئے زکوٰۃ کا حساب کرنا چاہیئے۔ جمع و تفریق کس اعتبار سے مُراد ہے؟ ائمہ ثلثہ کے نزدیک یہ جمع و تفریق باعتبار مکان کے بھی ہوسکتی ہے۔ حنفیہ کے نزدیک یہاں جمع و تفریق صرف باعتبار ملک مُراد ہے۔ یہ ہے اس جملہ کا اجمالی سا مطلب۔ اس کو اچھی طرح سمجھنے کے لئے پہلے ایک اختلافی مسئلہ سمجھ لینا چاہیئے۔

خلطت کی اقسام اور اُن کا حُکم

خلطت (بضم الخاء) کا معنی ہے شرکت۔ خلطۃ کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) خلطة الشيوع (۲) خلطة الجوار
خلطة الشيوع کا مطلب یہ ہے کہ دو آدمیوں کے درمیان مویشی وغیرہ اس طرح سے مشترک ہوں کہ اس کے

---

[۱] نصب الرایہ ص ۳۴۳ ج ۲ [۲] ایضاً ص ۳۴۵ ج ۲ [۳] ایضاً ص ۳۴۵ ج ۲

ہر ہر جز میں دونوں شریک ہوں۔ سب مال دونوں میں مشاع ہو۔ اور خلطۃ الجوار کی صورت یہ ہے کہ دو آدمیوں کی ملکیت میں الگ الگ مویشی ہوں وہ دونوں انتظامی سہولت کی خاطر اپنے جانوروں کو ایک جگہ جمع کر لیتے ہیں۔ ملکیت دونوں کی جُدا جُدا ہے صرف انتظامی امور میں اشتراک کر لیا گیا ہے۔

خلطۃ الشیوع یا خلطۃ الجوار کا حساب زکوٰۃ میں کوئی اعتبار ہے یا نہیں؛ اس میں ائمہ کا اختلاف ہوا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک حسابِ زکوٰۃ میں صرف ملکیت کا اعتبار ہے۔ خلطت کا اعتبار نہیں یعنی یہ دیکھا جائے گا کہ کس شخص کی ملکیت میں کتنا مال ہے اسی حساب سے زکوٰۃ وصُول کی جائے گی۔ ائمہ ثلٰثہ کے نزدیک خلطۃ الشیوع اور خلطۃ الجوار دونوں کا حسابِ زکوٰۃ میں اعتبار ہوگا۔ ائمہ ثلٰثہ کے نزدیک خلطۃ الجوار کے حسابِ زکوٰۃ میں مؤثر ہونے کے لئے کچھ شرطیں ہیں۔ ان شرائط میں ان حضرات کا آپس میں اختلاف بھی ہے۔ مندرجہ ذیل امور میں اتحاد کا شرط ہونا منقول ہے۔

(۱) مرعیٰ (۲) مسرح (۳) مراح (۴) الفحل (۵) الراعی (۶) المشرب (۷) المحلب (دُودھ دوہنے کا برتن) (۸) الحالب (۹) الکلب۔ زیادہ سے زیادہ ان اشیاء میں اتحاد ائمہ ثلٰثہ کے نزدیک شرط ہے۔ اس کے علاوہ نیۃ الخلطۃ بھی شرط ہے۔[1]

حاصل یہ ہے کہ ائمہ ثلٰثہ کے نزدیک زکوٰۃ قطائع پر ہے حنفیہ کے نزدیک زکوٰۃ مُلّاک پر ہے۔ ائمہ ثلٰثہ کے نزدیک یہ دیکھا جائے گا کہ اس ریوڑ میں کتنے جانور ہیں اس حساب سے زکوٰۃ وصول ہوگی اور حنفیہ کے نزدیک دیکھا جائے گا کہ ایک مالک کی ملکیت میں کتنے جانور ہیں۔ اسی حساب سے زکوٰۃ وصول ہوگی۔

ائمہ ثلٰثہ کے نزدیک شرح حدیث

ائمہ ثلٰثہ اور حنفیہ کے درمیان اس اختلاف کے پیشِ نظر حدیث کے اس جملہ کی تشریح بھی دونوں کے ہاں الگ ہو گی۔ ائمہ ثلٰثہ کے نزدیک "لا یجمع بین متفرق ولا یفرق بین مجتمع" میں جمع وتفریق باعتبار مکان کے مراد ہوگی۔ اور مطلب حدیث کا یہ ہوگا۔ کہ جو مال مکان اور ریوڑ کے اعتبار سے مجتمع ہو اس کو مجتمع سمجھ کر ہی زکوٰۃ کا حساب کیا جائے متفرق نہ تصور کیا جائے اور جو مال مکان کے اعتبار سے متفرق ہو اس کی زکوٰۃ کا حساب بھی اسی طرح کیا جائے اسکو مجتمع کر کے زکوٰۃ کا حساب کیا جائے

حنفیہ کے نزدیک حدیث کا مطلب

حنفیہ کے نزدیک اس حدیث میں جس جمع وتفریق سے نہی کی گئی ہے وہ جمع و تفریق باعتبار ملکیت مُراد ہے یعنی جو مال دو یا زیادہ آدمیوں کی ملکیت میں متفرق ہو اسکو ایک آدمی کی ملکیت میں مجتمع تصور کر کے زکوٰۃ کا حساب نہ کیا جائے اور جو مال ایک آدمی کی ملکیت میں مجتمع ہو اس کی زکوٰۃ کا حساب بھی اسی طرح کیا جائے اس کو کئی آدمیوں کی ملکیت میں متفرق سمجھ کر زکوٰۃ کا حساب نہ کیا جائے۔

---

[1] معارف السنن ص ۱۸۶ ج ۵۔

مثالیں

حدیث میں دو چیزوں سے نہی ہے ایک جمع بین المتفرق سے دوسری تفریق بین المجتمع سے، حنفیہ کے نزدیک دونوں چیزوں سے نہی مالک کو بھی ہے اور ساعی کو بھی، اس طرح سے کل چار صورتیں بن گئیں (۱) جمع بین المتفرق سے نہی مالک کو۔ (۲) جمع بین المتفرق سے نہی ساعی کو۔ (۳) تفریق بین المجتمع سے نہی مالک کو (۴) تفریق بین المجتمع سے نہی ساعی کو۔ حنفیہ کی تشریح کے مطابق ان چاروں صورتوں کی مثالیں پیش کی جاتی ہیں۔ ائمہ ثلثہ کے مذہب پر مثالیں ادنیٰ تامل سے معلوم کی جا سکتی ہیں۔

مثال نمبر ۱

فرض کیجئے دو آدمیوں کی ملکیت میں جُدا جُدا چالیس چالیس بکریاں ہیں چالیس ایک کی ہیں اور چالیس دوسرے کی۔ اب قاعدہ کی رو سے ہر مالک سے ایک بکری وصول کی جانی چاہیئے ایسی صورت میں زکوٰۃ کم کرنے کے لئے دونوں مالک مل کر یہ حیلہ کر سکتے ہیں کہ ساعی پر یہ ظاہر کریں کہ یہ اسّی بکریاں ایک ہی شخصیت کی ملکیت ہیں۔ ساعی ان کی بات کو تسلیم کرلے تو اسّی بکریوں میں سے صرف ایک بکری وصول کریگا۔ جبکہ صحیح بات بتانے کی صورت میں ان اسی بکریوں پر دو بکریاں آتی تھیں۔ مالکوں نے متفرق فی الملک کو مجتمع فی الملک ——— ظاہر کیا ہے زکوٰۃ کے زیادہ ہونے کے خوف سے، حدیث میں اس سے نہی ہے۔

مثال نمبر ۲

دو آدمیوں کی ملکیت میں چالیس بکریاں تھیں۔ بیس ایک کی اور بیس دوسرے کی یہ بکریاں متفرق فی الملک ہیں۔ ان دونوں میں سے کسی پر زکوٰۃ نہیں آنی چاہیئے کیونکہ دونوں کے پاس مال نصاب سے کم ہے۔ لیکن ساعی آکر انہیں تنگ کرتا ہے اور کہتا ہے کہ تم غلط بیانی سے کام لے رہے ہو۔ زکوٰۃ سے بچنے کے لئے تم نے یہ ظاہر کیا ہے کہ یہ بکریاں متفرق فی الملک ہیں حقیقت کے اعتبار سے یہ چالیس کی چالیس بکریاں ایک ہی آدمی کی ملکیت میں مجتمع ہیں۔ اس بناء پر ساعی ایک بکری وصول کر لیتا ہے۔ یہ ساعی نے جمع بین المتفرق کیا ہے اس ڈر سے کہ کہیں صدقہ فوت نہ ہو جائے اور خالی ہاتھ نہ جانا پڑے۔ حدیث میں اس سے بھی نہی ہے۔

مثال نمبر ۳

تفریق بین المجتمع سے نہی ہو مالک کو اس کی مثال یہ ہے کہ چالیس بکریاں ایک آدمی کی ملک تھیں۔ یہ مجتمع فی الملک ہوئیں، ان پر قاعدہ کی رو سے زکوٰۃ آنی چاہیئے۔ لیکن مالک نے زکوٰۃ سے بچنے کے لئے ان کو متفرق فی الملک ظاہر کرتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ چالیس بکریاں ساری میری نہیں بلکہ بیس (مثلاً) میری ہیں اور بیس کسی اور کی ہیں۔ اب اگر ساعی اس کی بات مان لے تو اس سے زکوٰۃ وصول نہیں کرے گا۔ یہاں مالک نے تفریق بین المجتمع کی ہے وجوبِ زکوٰۃ کے خوف سے حدیث میں اس سے بھی نہی ہے۔

مثال نمبر ۴

اسّی بکریاں ایک آدمی کی ملکیت میں مجتمع تھیں، قاعدہ کی رو سے ان پر ایک ہی بکری آنی چاہیئے۔ لیکن ساعی اسکو تنگ کرتا ہے اور کہتا ہے کہ حقیقت میں یہ ساری بکریاں تمہاری نہیں بلکہ ان میں سے چالیس تمہاری ہیں اور چالیس فلاں کی۔ اسی بناء پر ساعی دو بکریاں لے جاتا ہے۔

یہاں ساعی نے مجتمع فی الملک کو متفرق فی الملک کر دیا زکوٰۃ کے کم ہونے کے ڈر سے حدیث میں اس سے بھی یہی ہے۔

خشیۃ الصدقۃ یہ مفعول لہٗ ہے۔ اس کا تعلق ان چاروں صورتوں کے ساتھ ہو گا۔ ہر صورت میں مضاف محذوف ہو گا۔ صورتِ اولیٰ میں تقدیرِ عبارت خشیۃ زیادۃ الصدقۃ ہو دوسری میں خشیۃ فوت الصدقۃ تیسری میں خشیۃ وجوب الصدقۃ اور چوتھی مثال میں خشیۃ قلۃ الصدقۃ ہو گی، ہر ایک کی وضاحت مثالوں کی تشریح کے ضمن میں ہو چکی ہے۔

وما کان من خلیطین فإنهما یتراجعان بینهما بالسویۃ۔ ص۱۵۹

یعنی اگر دو آدمیوں نے مال میں خلطہ اور شرکت کر رکھی ہو اور مخلوط مال میں سے زکوٰۃ وصول کر لی جائے تو ہر شریک دوسرے سے اپنے حصہ کے تناسب سے قیمت کا رجوع کرے گا۔ "ما کان من خلیطین" خلطہ سے مراد کون سی خلطت ہے۔ اس میں ائمہ ثلثہ کے نزدیک خلطۃ الجوار بھی مراد لی جاتی سکتی ہے۔ حنفیہ کے یہاں خلطۃ الشیوع ہی مراد ہو گی۔ گویا یہاں بھی حدیث کی دو تفسیریں ہو گئیں ہر شرح پر مثال بھی الگ الگ ہو گی۔

ائمہ ثلثہ کی شرح کے مطابق مثال

دو آدمیوں کی ملکیت میں بیس بیس بکریاں تھیں۔ وہ دونوں ان میں خلطۃ الجوار کر لیتے ہیں اور چالیس بکریوں کا ایک ریوڑ بنا لیتے ہیں۔ اب ساعی آئے گا۔ تو ریوڑ کو دیکھتے ہوئے چالیس میں سے ایک بکری لے جائے گا۔ اب یہ بکری ظاہر ہے ایک کی ملک ہو گی۔ دوسرے کی نہیں کیونکہ املاک متمیز ہیں۔ مثلاً یہ بکری زید کی تھی، لیکن اسی بکری سے عمرو کی بھی زکوٰۃ اداء ہوئی ہے۔ اس لئے زید عمرو سے اس بکری کی آدھی قیمت وصول کرے گا۔

تشریح احناف کے مطابق مثال

ہمارے نزدیک اس سے مراد خلطۃ الشیوع ہے۔ اس میں تراجع کی ایک مثال یہ ہو گی کہ مثلاً زید اور عمرو نے مل کر اونٹ خریدے پچیس ہزار روپے زید نے اور چھتیس ہزار عمرو نے ملائے۔ کل اکسٹھ ہزار روپے ہو گئے۔ اس رقم کے دونوں نے اکسٹھ اونٹ خریدے۔ ہر اونٹ میں دونوں اس طرح مشترک ہیں کہ اس اونٹ کا $\frac{25}{61}$ حصہ زید کی ملکیت ہے۔ اور $\frac{36}{61}$ حصہ عمرو کی ملکیت، اب ساعی آیا اور اس نے ملکیت کے اعتبار سے زکوٰۃ کا حساب لگایا۔ زید کی ملکیت میں گویا ۲۵ اونٹ ہیں اس لئے اس پر ایک بنت مخاض واجب ہوئی۔ عمرو کی ملکیت میں گویا ۳۶ اونٹ ہیں۔ اس لئے اس پر ایک بنتِ لبون واجب ہوئی۔ ساعی ان اکسٹھ اونٹوں میں سے ایک بنت مخاض اور ایک بنتِ لبون لے گیا بنت مخاض سے زکوٰۃ تو اداء ہوئی زید کی لیکن اس میں $\frac{36}{61}$ حصہ عمرو کا بھی تھا۔ اس لئے عمرو بنت مخاض کی $\frac{36}{61}$ قیمت وصول کرے گا زید سے۔ اور دوسری طرف بنتِ لبون سے زکوٰۃ تو اداء ہوئی عمرو کی لیکن اس میں $\frac{25}{61}$ حصہ زید کا بھی تھا۔ اس لئے

زید عمرو سے بنتِ لبون کی قیمت کا ۲۵/۹۱ حصہ وصول کرے گا. زید عمرو کی طرف رجوع کرے گا. اور عمرو زید کی طرف اپنے اپنے حصہ کے تناسب سے، یہ تراجع بالسویہ ہوا.

ظاہر حدیث حنفیہ والی اس تشریح کی زیادہ موافقت کرتا ہے. کیونکہ حدیث میں لفظ ہیں " یتراجعان" کے اور تراجع باب تفاعل سے ہے. جس کا بڑا خاصہ تشارک ہے. یعنی ہر حصہ دار دوسرے سے رجوع کرے. مذکورہ بالا مثال میں یہ چیز صاف طور پر صادق آرہی ہے. ائمہ ثلثہ والی مذکورہ بالا توجیہ کے مطابق رجوع تو ہوتا ہے ایک طرف سے لیکن تراجع نہیں ہوتا جبکہ حدیث میں تراجع کا لفظ ہے.

عن عبد الله بن عمر عن النبی صلّی الله علیه وسلّم قال فیما سقت السماء والعیون او کان عثریًا العشر الخ ص۱۵۹.

حاصل یہ ہے کہ تین قسم کی زمینوں کی پیداوار میں دسواں حصہ واجب الأداء ہوتا ہے. (۱) بارانی زمین. (۲) چشموں کے پانی سے سیراب ہونے والی زمین، (۳) عشری زمین، عشری سے کیا مُراد ہے اس میں مختلف اقوال ہیں.

ا. بعض نے کہا عشری سے مراد بارانی زمین ہے. لیکن یہ تفسیر زیادہ مناسب نہیں. اس لئے کہ اس میں تکرار لازم آتا ہے. بارانی زمین کا تذکرہ تو " فیما سقت السماء" میں ہی ہو چکا ہے.

ب. وہ زمین جس کے اردگرد پانی کے تالاب وغیرہ ہوں. یہ زمین وہاں سے خود ہی پانی چوس لیتی ہو. خود پانی لگانے کی ضرورت نہ ہو.

ج. بعض زمینوں کا پانی زیادہ گہرا نہیں ہوتا زمین سے بالکل قریب ہوتا ہے. ان کو اوپر سے پانی لگانے کی زیادہ ضرورت نہیں ایسی زمین کو بھی عشری کہدیتے ہیں.

عن ابی هریرة قال قال رسول الله صلّی الله علیه وسلّم العجماء جرحها جبار والبئر جبار والمعدن جبار وفی الرکاز الخمس ص۱۵۹.

اس حدیث کے چار جملے ہیں ہر ایک کی الگ الگ شرح کی جاتی ہے.

العجماء جرحها جبار اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ کسی کا کوئی جانور اس کے نیچے دب کر کوئی شخص زخمی ہو جاتا یا مر جاتا ہے تو اس کے مالک پر اس کی دیت وغیرہ نہیں آئے گی. اسی طرح اگر کوئی جانور کسی کی کھیتی وغیرہ کو نقصان پہنچادے تو بھی مالک پر ضمان نہیں آئے گی. لیکن یہ اس وقت ہے جبکہ اس جانور کے ساتھ راکب، قائد یا سائق نہ ہو. اگر ان میں سے کوئی اس کے ساتھ تھا. اس کی لاپرواہی کی وجہ سے نقصان ہوا تو ضامن ہوگا.

اس مسئلہ میں دن اور رات کا بھی کوئی فرق ہے یا نہیں؟ حنفیہ کی ظاہر الروایۃ یہ ہے کہ دن اور رات کا کوئی فرق نہیں۔ دونوں صورتوں میں ضمان نہیں آئے گی۔ مالکیہ و شافعیہ کے نزدیک اس مسئلہ میں دن اور رات کا فرق ہے۔ اگر دن کو ایسا نقصان ہو جائے تو ضمان نہیں آئے گی۔ لیکن اگر رات کو ہو تو مالک پر ضمان آئے گی[1]۔ حنفیہ حدیث الباب کے اطلاق سے استدلال کرتے ہیں۔ اس میں رات اور دن کا فرق کرنے کے بغیر مطلقاً اسے جبار قرار دیا ہے۔ شافعیہ و مالکیہ استدلال کرتے ہیں ابوداؤد، نسائی وغیرہ کی ایک حدیث سے جس میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فیصلہ فرمایا کہ رات کو مویشیوں کی حفاظت کرنا ان کے مالکوں کی ذمہ داری ہے اور اگر رات کے وقت مویشی کوئی نقصان کردیں تو ان کے اہل پر اس کی ضمان ہوگی۔ اس حدیث کی سند صحیح نہیں۔ حافظؒ نے بھی کچھ علل کو قبول کرلیا ہے[2]۔

اس مسئلہ میں لیل و نہار میں عدم فرق والی روایت حنفیہ کی ظاہر الروایۃ ہے۔ لیکن حاوی قدسی سے ایک دوسری روایت یہ بھی معلوم ہوتی ہے جو شافعیہ وغیرہ کے ساتھ ہے۔ گویا حنفیہ کی روایتیں بھی دو ہوگئیں اور حدیثیں بھی دو۔ ایک مطلقاً عدم ضمان والی اور دوسری دن اور رات میں فرق والی، دونوں میں تطبیق کی ضرورت ہے۔ تطبیق اس طرح دی جاسکتی ہے کہ ہر علاقہ اور ہر زمانہ کا عرف مختلف ہوتا ہے۔ بعض عرفوں میں رات کے وقت جانوروں کو باندھ کے رکھنا مالکوں کی ذمہ داری سمجھی جاتی ہے۔ ایسے علاقوں میں رات کو اتلاف کی صورت میں ضمان آئے گی۔ اور بعض عرفوں میں رات کے وقت مالک کی یہ ذمہ داری نہیں سمجھی جاتی وہاں ضمان نہیں آئے گی۔

البئر جبار۔ کسی شخص نے اپنی مملوکہ زمین میں یا مباح زمین میں کنواں کھدوایا اس میں کوئی شخص گر کر مر جاتا ہے تو یہ جبار اور ہدر ہے۔ یعنی اگر مزدور وغیرہ دب کر مر گیا تو کھدوائی کرانے والے پر دیت نہیں آئے گی۔

المعدن جبار۔ اس کا راجح مطلب یہ ہے کہ ایک آدمی نے اپنی کسی کان کی کھدائی کے لئے مزدوروں کو لگایا۔ اس میں کوئی مزدور ہلاک یا زخمی ہوگیا تو مالک پر تاوان نہیں۔

وفی الرکاز الخمس۔ اگر کسی کو رکاز مل جائے تو اس کا پانچواں حصہ بیت المال میں دینا پڑے گا باقی چار حصے واجد کے ہوں گے۔

اس حدیث کے آخری جملہ میں رکاز کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ اس کی تفسیر میں اختلاف ہوا ہے۔ یہاں پر ملتے جلتے تین لفظ بولے جاتے ہیں۔ (۱) کنز (۲) معدن (۳) رکاز، کنز اس خزانہ کو کہتے ہیں جو

---

[1] مذاہب از معارف السنن ص ۲۴۰ ج ۵۔ [2] ایضاً۔

انسان نے زمین میں دبایا ہو۔ خلقۃً زمین کے اندر نہ ہو۔ معدن اس چیز کو کہتے ہیں جو حق تعالیٰ نے خلقۃً زمین کے اندر رکھی ہو کسی نے خود نہ دبائی ہو۔ رکاز کی تفسیر میں اختلاف ہے۔ حنفیہ کے نزدیک رکاز کنز اور معدن دونوں سے عام ہے اور دونوں کو شامل ہے۔ رکاز کا اطلاق ہر اس چیز پر آتا ہے جو زمین میں گاڑی گئی ہو خواہ خلقۃً زمین میں موجود ہو یا خود کسی نے دفن کی ہو۔ شافعیہؒ کے نزدیک رکاز صرف کنز کو کہتے ہیں، رکاز اور کنز دونوں مترادف ہیں۔ حنفیہ کے نزدیک چونکہ رکاز عام ہے کنز اور معدن سے اس لئے ان کے ہاں اس حدیث کی روشنی میں کنز اور معدن دونوں میں خمس واجب ہوگا۔ کیونکہ حدیث میں رکاز کا لفظ ہی بولا گیا۔ "وفی الرکاز الخمس" شافعیہ کے نزدیک صرف کنز میں خمس واجب ہوگا۔ معدن میں ان کے ہاں خمس نہیں ہوگا۔

حنفیہ کے چند دلائل

① حنفیہ نے رکاز کا جو مطلب بیان کیا ہے وہ لغوی اعتبار سے بھی راجح ہے اس لئے کہ رکاز فعال کے وزن پر ہے بمعنی مفعول یعنی مرکوز رکز کا معنی ہے کسی چیز کو ثابت کرنا۔ رکاز کا معنی ہوگا۔ مثبت فی الارض۔ یہ عام ہے خواہ اس کا اثبات فی الارض خالق نے کیا ہو یا کسی مخلوق نے۔ اس کے عموم میں معدن اور کنز دونوں داخل ہیں۔

② امام محمد اپنے مؤطا باب الرکاز میں فرماتے ہیں۔ "قال محمد الحدیث المعروف أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال فی الرکاز الخمس قیل یارسول اللہ وما الرکاز؟ قال، المال الذی خلقہ اللہ تعالیٰ فی الأرض یوم خلق السمٰوات والارض فی ھذہ المعادن ففیھا الخمس وھو قول ابی حنیفۃ والعامۃ من فقہائنا[1]۔ اس میں اس بات کی تصریح ہے کہ جو مال حق تعالیٰ نے خلقۃً زمین میں پیدا فرمادیا ہے وہ رکاز ہے۔ امام مالک اپنے موطا میں کچھ احادیث تعلیقاً پیش فرما دیتے ہیں۔ یہ تعلیقات علماء کے ہاں مقبول ہیں اسی طرح امام محمدؒ بھی بعض اوقات تعلیقاً کچھ حدیثیں پیش فرمادیتے ہیں۔ وہ بھی قابل استدلال ہوتی ہیں۔ یہاں پر امام محمدؒ نے اس حدیث سے استدلال بھی کیا ہے۔ استدلال کر کے گویا امام محمدؒ نے اس کا قابل استدلال ہونا بتا دیا ہے۔

③ امام بیہقیؒ نے کتاب المعرفۃ میں حضرت ابوہریرۃؓ کی مرفوع حدیث کی تخریج کی ہے۔ اس میں یہ لفظ صراحۃً موجود ہیں" الرکاز الذی ینبت فی الأرض[2]"

④ امام ابو یوسفؒ نے بھی کتاب الخراج میں ایک مرفوع حدیث کی تخریج کی ہے اس میں یہ بھی ہے" وفی الرکاز الخمس فقیل ماالرکاز یارسول اللہ؟ فقال: الذھب والفضۃ الذی خلقہ اللہ تعالیٰ

---

[1] مؤطا امام محمد ص ۱۷۸ [2] نصب الرایہ ص ۳۸۰ ج ۲۔

فی الأرض یوم خلقت[1]"

امام شافعیؒ استدلال کرتے ہیں اس حدیث کے جملہ "المعدن جبار" سے، اور اس کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ معدن معاف ہے یعنی اس میں عشر واجب نہیں، لیکن پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی مزدور معدن میں مر جائے یا زخمی ہو جائے تو اس کا تاوان نہیں آئے گا۔ یہ مطلب حدیث کے سیاق کے بھی مطابق ہے۔ اس لئے کہ "العجماء جرحها جبار" اور "البئر جبار" دونوں جگہ "جبار" سے مقصود نفی ضمان ہی ہے۔ یہاں بھی یہی مطلب ہونا چاہیئے۔ شافعیہ نے جو مطلب بیان کیا ہے۔ وہ سیاقِ حدیث سے اتنی مطابقت نہیں رکھتا نیز وہ ہمارے پیش کردہ دوسرے دلائل کے بھی خلاف ہے اس لئے حدیث کا یہ مطلب لے کر اس کو حنفیہ کے خلاف پیش کرنا مناسب نہیں۔ امام بخاریؒ نے بھی اس حدیث کا یہی مطلب لے کر اس کو حنفیہ کے خلاف پیش کیا ہے اور بھی کچھ دلائل پیش کئے ہیں[2]۔ مسئلہ کی زیادہ تفصیل صحیح بخاری میں ہی کی جائے گی۔

الفصل الثانی

عن معاذ أن النبی صلّی اللہ علیہ وسلّم لما وجهه إلی الیمن أمره أن یأخذ من البقرة من کل ثلثین تبیعًا الخ ص۱۵۹

گائے بیل کی زکوٰۃ کے بارہ میں اس بات پر اتفاق ہے کہ اس کا نصاب تیس ہے۔ تیس سے کم پر کوئی زکوٰۃ نہیں، تیس ہو جائیں تو ایک تبیع یا تبیعہ واجب ہے۔ تبیع وہ بچھڑا جو ایک سال کا ہو کر دوسرا سال شروع کر چکا ہو۔ چالیس ہو جائیں تو ایک مسنہ واجب ہے یعنی وہ بچھڑا یا بچھڑی جو دو سال کا ہو کر تیسرا سال شروع کر چکا ہو۔ اس کے بعد اسی طرح ثلثین و اربعین کا حساب چلتا رہے گا۔ ہر ثلثین پر ایک تبیعہ اور ہر اربعین پر ایک مسنہ اس پر تو اتفاق ہے۔ اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ تیس اور چالیس کے درمیان جو اعداد ہیں۔ ان پر بھی کچھ واجب ہے یا نہیں؟ صاحبین کے نزدیک ان میں کچھ واجب نہیں اور امام صاحب کی روایات مختلف ہیں، مشہور روایت یہ ہے کہ ان میں بھی زکوٰۃ واجب ہے۔ جتنے عدد زائد ہوں حساب لگا کر اس کے مطابق قیمت اداء کر دی جائے مثلاً چالیس سے ایک زائد ہو تو ایک مسنہ اور ایک مسنہ کی قیمت کا چالیسواں حصہ اداء کرے۔

عن عتاب بن أسید أن النبی صلّی اللہ علیہ وسلّم قال فی زکوٰۃ الکرم أنها تخرص الخ ص۱۵۹

خرص کا معنی اور اس کا حکم

خرص کا لغوی معنی ہے اندازہ کرنا اور تخمینہ لگانا۔ یہاں خرص سے مراد یہ ہے کہ جب پھلوں وغیرہ کے پکنے کا وقت آجائے تو حکومت اپنے

[1] کذا فی السنن ص ۵۹ ج ۹ [2] صحیح بخاری ص ۲۰۳ ج ۱

عامل بھیجتی ہے جو ہر باغ اور کھیتی وغیرہ دیکھ کر اندازہ لگائیں کہ اس میں کتنی پیداوار ہوگی، اس بات پر تقریباً اتفاق ہے کہ حکومت کو نظام خرص قائم کرنا چاہیئے۔ لیکن اختلاف اس بات میں ہوا ہے کہ خارص کا خرص حجت ملزمہ ہے یا نہیں؟ بعض ائمہ کے ہاں یہ حجتِ ملزمہ ہے، یعنی عشر اسی حساب سے وصول کیا جائے گا، جتنی پیداوار کا خارص نے اندازہ لگایا تھا، خواہ مالک یہی بتائے کہ اصل پیداوار اس سے کم ہوئی ہے[1] حنفیہ کے نزدیک خرص حجت ملزمہ نہیں اگر مالک اتنی ہی پیداوار ظاہر کرتا ہے جتنی کا خارص نے اندازہ لگایا تھا تو فبہا اور اگر اس سے کم بتلاتا ہے تو خارص سے بینہ طلب کی جائے گی اس بات پر کہ واقعی اسکی پیداوار اتنی ہی ہوئی ہے جتنا اسکا اندازہ تھا اگر وہ بینہ پیش کردے تو اسی خرص کے مطابق عشر وصول کیا جائیگا اور اگر بینہ پیش نہ کرسکے تو مالک کا قول معتبر ہوگا مع یمینہ۔ زیر بحث حدیث اور اس کے بعد والی دو حدیثوں سے صرف اتنی بات ثابت ہوتی ہے کہ خرص جائز ہے اس کے حنفیہ بھی قائل ہیں، حنفیہ اس کے حجتِ ملزمہ ہونے کے قائل نہیں اور یہ بات حدیث سے ثابت نہیں اس لئے ان احادیث کو حنفیہ کے خلاف نہیں پیش کیا جاسکتا۔ باقی یہ سوال ہوسکتا ہے کہ جب خرص کو حجتِ ملزمہ نہیں مانا تو اس کا فائدہ کیا ہوا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ بغیر حجتِ ملزمہ مانے بھی اس میں فوائد ہیں۔ ایک فائدہ تو یہ کہ حکومت کو پہلے سے اندازہ ہوجاتا ہے کہ اس سال کتنا عشر وصول ہوگا۔ دوسرا فائدہ یہ ہے کہ خرص کے ہوتے ہوئے مالک غبنِ فاحش نہیں کرسکتے۔ کیونکہ اگر وہ پیداوار تھوڑی ظاہر کرے گا تو خارص کی رپورٹ کی بنیاد پر تحقیق تو شروع کردی جائے گی۔ اگر خرص نہ ہوتا اس کے فراڈ پر شک ہی پیدا نہ ہوتا۔

عن ابن عمرؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی العسل فی کل عشرۃ أزق زق ص۱۵۹

شہد کا عشر

شہد میں عشر واجب ہے یا نہیں؟ حنفیہ و حنابلہ کے نزدیک شہد میں عشر واجب ہے مالکیہ و شافعیہ کے نزدیک شہد میں عشر واجب نہیں۔ حنفیہ و حنابلہ کی دلیل زیر بحث حدیث ہے۔ اس کی سند پر اگرچہ کچھ کلام کی گئی ہے لیکن یہ حدیث درجۂ حسن کی ضرور ہے۔ پھر اس کی تائید بعض دوسری حدیثوں سے بھی ہوتی ہے[1]۔ نیز اکثر اہل علم کا مذہب بھی یہی ہے[2]۔

عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ ان امرأتین أتتا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ ص۱۶۰

سونے اور چاندی کے زیورات میں زکوٰۃ واجب ہے یا نہیں؟ حنفیہ کے نزدیک ان میں زکوٰۃ واجب ہے ائمہ ثلٰثہ کے نزدیک پہننے کے زیورات میں زکوٰۃ واجب نہیں، ائمہ ثلٰثہ کے اور بھی اقوال ہیں، وجوب زکوٰۃ والا قول حضرت عمرؓ، ابن مسعودؓ، ابن عمرؓ، ابن عباسؓ وغیرہ بہت سے صحابہؓ وتابعینؒ سے منقول ہے[3]۔ بہت سی احادیث

---

[1] دیکھئے، اعلاء السنن ص ۶۶ تا ۶۸ ج ۹۔ [2] دیکھئے: جامع ترمذی مع معارف السنن ص ۲۱۷، ۲۱۸ ج ۵۔ [3] معارف السنن ص ۲۲۷، ۲۲۹ ج ۵۔

ہیں جن سے زیورات پر زکوٰۃ کا وجوب ثابت ہوتا ہے ان میں سے دو حدیثیں صاحب مشکوٰۃ نے بھی یہاں پیش کردی ہیں۔ ایک تو عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ والی یہی زیر بحث حدیث جس کا حاصل یہ ہے کہ دو عورتیں آنحضرت صَلَّی اللّٰہ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی خدمت میں حاضر ہوئیں ان دونوں نے سونے کے کنگن پہن رکھے تھے۔ آنحضرت صَلَّی اللّٰہ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے پوچھا کیا تم ان کی زکوٰۃ اداء کرتی ہو؟ انہوں نے عرض کیا نہیں! نبی کریم صَلَّی اللّٰہ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے فرمایا کیا تمہیں یہ بات پسند ہے؟ کہ اللہ تعالیٰ تمہیں (موت کے بعد) آگ کے کنگن پہنائے۔ انہوں نے کہا نہیں! تو آپ نے ارشاد فرمایا فأدیا زکوته اس زیور کی زکوٰۃ ادا کیا کرو۔

دوسری حدیث حضرت اُمِّ سلمہ رضؓ کی ہے بحوالہ مالک وابوداؤد حضرت اُمِّ سلمہ رضؓ نے سونے کا کچھ زیور پہن رکھا تھا، اس کے متعلق انہوں نے آنحضرت صَلَّی اللّٰہ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے سوال کیا کہ کیا یہ وہ کنز ہے جس کی قرآن کریم میں مذمت کی گئی ہے آنحضرت صَلَّی اللّٰہ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے فرمایا ما بلغ أن تؤدی زکوته فزکی فلیس بکنز۔ ان کے علاوہ حضرت ابن مسعودؓ، عائشہ رضؓ وغیرہ کی احادیث بھی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ عورتوں کے زیورات میں زکوٰۃ واجب ہے۔[1]

صاحب مشکوٰۃ نے امام ترمذیؒ کا قول نقل کیا ہے لا یصح فی هذا الباب عن النبی صَلَّی اللّٰہ عَلَیْہِ وَسَلَّم شیء، یہ امام ترمذی کا تسامح ہے۔ محدثین نے امام ترمذی کی اس بات پر تعجب کا اظہار کیا ہے۔ اس موضوع پر بعض احادیث کی محدثین نے تصحیح بھی کی ہے۔ اگر بالفرض منفرداً یہ حدیثیں صحیح نہ بھی ہوں تب بھی تعدد طرق سے جبر نقصان ہو جاتا ہے۔

الفصل الثالث

لیس فی الخضراوات صدقة ص۱۶۰، سبزیوں ترکاریوں کی پیداوار پر عشر واجب ہے یا نہیں؟ ائمہ ثلٰثہ وصاحبین کے نزدیک انمیں عشر نہیں امام صاحبؒ کے نزدیک ان میں بھی عشر واجب ہے۔ امام صاحب کے دلائل وہی نصوص عامہ ہیں جن کا ذکر نصاب عشر میں کیا جا چکا ہے۔ ائمہ ثلٰثہ وصاحبین اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ امام صاحب کے نزدیک اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ سبزیوں میں سے عشر حکومت کو وصول نہیں کرنا چاہیئے۔ مالک خود ان میں سے عشر نکالیں، حکومت کے وصول کرنے کی صورت میں یہ بھی خدشہ ہے کہ اگر عامل دیر سے آئے تو یہ چیزیں پڑی پڑی خراب ہو جائیں۔

---

[1] دیکھئے، اعلاء السنن ص ۵۱ تا ۵۳ ج ۹۔

عن طاؤس ان معاذ بن جبل أتی بوقص البقر الخ منا۱۲

اس سے معلوم ہوا کہ وقص البقر میں زکوٰۃ نہیں، وقص کی دو تفسیریں کی گئی ہیں۔
① جانوروں کی وہ تعداد جو نصاب سے کم ہو۔ ان پر کسی کے نزدیک بھی زکوٰۃ نہیں ② وہ اعداد جو دو فریضوں کے درمیان میں آتے ہیں۔ مثلاً تیس اور چالیس کے درمیان جو اعداد آئیں گے وہ وقص کہلائیں گے۔ ان کے متعلق اختلاف بیان کیا جاچکا ہے۔

باب صدقۃ الفطر

صدقہ فطر کے اور بھی بہت سے نام ہیں مثلاً ① صدقۃ الصوم ② زکوٰۃ الصوم ③ زکوٰۃ رمضان۔
④ صدقۃ الرؤوس ⑤ زکوٰۃ الأبدان وغیرہ۔

اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ صدقہ فطر اداء کرنا ضروری ہے (اگرچہ ضروری ہونے کے شرائط میں اختلاف ہوا ہے) لیکن ضرورت کے درجہ میں اختلاف ہے۔ ائمہ ثلثہ کے نزدیک صدقہ فطر فرض ہے۔ حنفیہ کے نزدیک واجب ہے۔ ائمہ ثلثہ استدلال کرتے ہیں ابن عمر کے اس ارشاد سے "فرض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ" حنفیہ کہتے ہیں کہ چونکہ صدقہ فطر کے وجوب کے دلائل میں ظنیت ہے اس لئے اس سے ثابت ہونے والے امر کو فرض نہیں کہیں گے واجب کہیں گے۔

عن ابن عمر قال فرض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم زکوۃ الفطر صاعاً من تمر الخ منا۱۲

کافر غلام کیطرف سے صدقہ فطر

اس حدیث میں "من المسلمین" کے لفظ سے معلوم ہوا کہ صدقہ فطر بالغ نابالغ، آزاد اور غلام کی طرف سے اداء کرنا واجب ہے۔ والد وغیرہ نابالغ بچے کی طرف سے اداء کریں۔ مولیٰ اپنے غلام کی طرف سے۔ اس بات پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے۔ اختلاف اس بات میں ہوا ہے کہ غلام کی طرف سے صدقہ فطر کے وجوب کے لئے غلام کا مسلمان ہونا بھی شرط ہے یا نہیں؟ حنفیہ کے نزدیک غلام کا مسلمان ہونا شرط نہیں۔ کافر غلام کی طرف سے بھی صدقہ فطر ادا کرنا ضروری ہے۔ ائمہ ثلثہ کے نزدیک کافر غلام کی طرف سے صدقہ فطر ضروری نہیں صرف مسلمان غلام کی طرف سے صدقہ فطر واجب ہے۔

اس حدیث میں لفظ "من المسلمین" کا استعمال ہوا ہے اس سے ائمہ ثلثہ استدلال کرتے ہیں اس کا جواب بعض حضرات نے یہ دیا ہے کہ "من المسلمین" کی قید مشہور روایات میں موجود نہیں. صرف امام مالک کی روایت میں ہے. لیکن یہ جواب درست نہیں اس لئے کہ اوّل تو امام مالک کے اس زیادتی کو نقل کرنے میں متابع موجود ہیں دوسرے یہ کہ اگر امام مالک متفرد بھی ہوں تو امام مالک ثقہ ہیں اور زیادۃ ثقہ مقبول ہوتی ہے۔

بہتر بات یہ ہے کہ یہاں دو شخص ہیں ایک من تجب علیہ الصدقہ یعنی جس پر صدقہ اداء کرنا واجب ہے دوسرے من تجب عنہ الصدقہ یعنی جس کی طرف سے اداء کرنا واجب ہے۔ ائمہ ثلثہ کے نزدیک من المسلمین والی قید کا تعلق من تجب عنہ الصدقہ کے ساتھ ہے۔ ہمارے نزدیک اس قید کا تعلق من تجب علیہ الصدقہ کے ساتھ ہے یعنی جس پر صدقہ فطر کی ادائیگی واجب ہے اس کا مسلمان ہونا ضروری ہے جس کی طرف سے واجب ہے اس کا مسلمان ہونا ضروری نہیں۔

عن ابی سعید الخدری قال کنا نخرج زکوۃ الفطر صاعًا من طعام الخ منٹا

مقدار صدقۃ الفطر

اس بات پر تو اتفاق ہے کہ جو اور کھجور میں سے صدقہ فطر اداء کرنا ہو تو اس کی مقدار ایک صاع ہے۔ اگر گندم سے صدقہ فطر اداء کرنا ہو تو کتنی مقدار دینا واجب ہے۔ ائمہ ثلثہ کے نزدیک گندم میں بھی ایک صاع واجب ہے۔ حنفیہ کے نزدیک گندم میں نصف صاع واجب ہے۔ حنفیہ کی دلیل فصل ثانی میں حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے۔ اس میں لفظ ہیں "او نصف صاع من قمح" اسی طرح فصل ثالث میں عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی روایت ہے اس میں لفظ ہے "مدان من قمح" دو مد نصف صاع بنتے ہیں۔ اسی طرح فصل ثالث کی آخری حدیث ہے۔ اس میں یہ لفظ ہیں "صاع من بر او قمح عن کل اثنین" یہ تینوں حدیثیں حنفیہ کی تائید کر رہی ہیں۔

ائمہ ثلثہ زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ اس میں لفظ ہیں "کنا نخرج زکوۃ الفطر صاعًا من طعام الخ۔ وہ حضرات طعام سے مراد گندم لیتے ہیں۔ لیکن صحیح یہ ہے کہ طعام سے مُراد وہ چیز ہے جو خوراک کے طور پر زیادہ رائج ہو اور وہاں گندم کا زیادہ رواج نہیں تھا۔ کھجوریں وغیرہ خوراک میں زیادہ استعمال ہوتی تھیں۔ اس لئے طعام سے گندم مُراد لینا مشکل ہے۔ طعام سے گندم مُراد لینے کی تردید اس سے بھی ہوتی ہے۔ کہ عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ والی روایت میں گندم کو طعام کے مقابلہ میں ذکر کیا گیا ہے۔ حاصل یہ کہ یہاں لفظ "طعام" گندم کے معنی پر صریح الدلالۃ نہیں ہے جبکہ ہم نے جو احادیث پیش کی ہیں۔ ان میں صراحۃً "قمح" وغیرہ کے لفظ آرہے ہیں۔ محتمل حدیث کو بھی ان احادیثِ صریحہ کی طرف لوٹانا چاہیئے۔

عن عائشة قالت کان فی بریرة ثلث سنن احدی السنن أنها عتقت فخیرت الخ[161]

حضرت بریرۃ ایک باندی تھیں، حضرت عائشہ رضؓ نے انہیں خرید کر آزاد کر دیا تھا۔ حضرت عائشہ رضؓ فرماتی ہیں کہ بریرۃ کی وجہ سے دین کے تین ضابطے معلوم ہوئے۔

(۱) حضرت بریرۃ کا غلامی کی حالت میں نکاح کر دیا گیا تھا مغیث سے ، جب یہ آزاد ہوئیں تو آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے انہیں نکاح برقرار رکھنے یا نہ رکھنے کا اختیار دیا۔ اس کو خیارِ عتق کہتے ہیں۔ اب جو بھی منکوحہ باندی آزاد ہوگی اس کو خیارِ عتق ملے گا۔ اس خیار کی ابتداء حضرت بریرۃ سے ہوئی۔ اس کی مزید تفصیل کتاب النکاح میں آئے گی۔

(۲) حضرت بریرۃ مکاتبہ تھیں، حضرت عائشہ رضؓ کے پاس بدل کتابت کے سلسلہ میں تعاون طلب کرنے کے لئے آئی تھیں۔ حضرت عائشہ رضؓ نے ارادہ فرمایا خرید کر آزاد کرنے کا۔ ان کے مالک بیچنے پر راضی ہو گئے۔ لیکن اس شرط کے ساتھ کہ آزادی کے بعد ان کا ولاء انہیں بیچنے والوں کے لئے ہوگا۔ حضرت عائشہ رضؓ نے اس کا ذکر آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے سامنے کیا۔ آپ نے صریح اعلان فرمادیا۔ "الولاء لمن اعتق" اس ضابطہ کے علم کا ذریعہ بھی حضرت بریرۃ رضؓ بنیں۔

(۳) ایک مرتبہ حضرت بریرۃ کو کسی نے صدقہ کا گوشت دیا تھا۔ وہ گوشت ہنڈیا میں پک رہا تھا۔ آپ گھر تشریف لائے تو آپ کے سامنے روٹی اور کوئی معمولی سالن پیش کر دیا گیا تو آپ نے فرمایا ہنڈیا میں گوشت جو پک رہا تھا؟ گھر والوں نے عرض کیا یہ تو وہ گوشت ہے جو حضرت بریرۃ پر صدقہ کیا گیا اور آپ صدقہ کا گوشت تناول نہیں فرماتے۔ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے فرمایا ھو علیھا صدقة ولنا ھدیة یعنی جب یہ گوشت حضرت بریرۃ کو دیا گیا تو ان پر تو صدقہ تھا لیکن اپنی ملک میں آنے کے بعد جب ہمیں پیش کریں گی تو ہمارے لئے یہ ہدیہ ہوگا۔ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے اس ارشاد سے ایک تو صدقہ اور ہدیہ کا فرق معلوم ہوا کہ ہدیہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے لئے جائز ہے۔ دوسرا یہ ضابطہ معلوم ہوا کہ تبدل ملک سے تبدل عین ہو جاتا ہے۔ گوشت وہی ہے لیکن جب حضرت بریرۃ کی ملک میں آیا تو صدقہ تھا جب آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی طرف منتقل ہوا تو اس کی حیثیت تبدیل ہو گئی اب یہ ھدیہ کا گوشت بن گیا۔

باب من لا تحل له المسئلة ومن تحل له

عن عبد الله بن مسعودؓ قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم من سأل وله ما یغنیه الخ

اقسامِ غنی

اس حدیث میں اور اس باب کی دوسری احادیث میں غنی کے باوجود سوال کرنے کی مذمت کی مذمت کی گئی ہے۔ غنیٰ کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) ایک آدمی نصاب نامی کا مالک ہے اور اس پر سال بھی گذر چکا ہے۔ اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر زکوٰۃ، قربانی اور صدقۃ الفطر واجب ہے۔ زکوٰۃ مانگنا یا لینا اس کے لئے جائز نہیں۔

(۲) اتنا مال ہے جو ضروریاتِ اصلیہ سے زائد ہے اور مقدار نصاب کو پہنچتا ہے لیکن وہ نصاب نامی نہیں، اس پر زکوٰۃ فرض نہیں صدقہ فطر اور قربانی ضروری ہے۔ زکوٰۃ لینا یا سوال کرنا جائز نہیں۔

(۳) مالکِ نصاب تو نہیں ہے لیکن ضروریاتِ اصلیہ پوری ہو رہی ہیں۔ کوئی ضرورت اٹکی ہوئی نہیں ہے اس پر زکوٰۃ، صدقہ فطر اور قربانی واجب نہیں۔ سوال کرنا بھی اس کے لئے جائز نہیں اگر کوئی زکوٰۃ دے تو لینا جائز ہے۔ اس حدیث میں "مالغنیہ" میں غنیٰ کی یہی تیسری صورت مراد ہے۔ اس مالغنیہ کی مقدار متعین نہیں کی جاسکتی ہر شخص کی ضروریات و حالات کے پیش نظر مختلف مقداریں ہوسکتی ہیں۔ کسی کی ضروریاتِ اصلیہ تھوڑی مقدار سے پوری ہوتی ہیں، کسی کی زیادہ سے۔ اس باب کی احادیث میں اس غنی کی مقداریں مختلف آرہی ہیں۔ اس اختلاف کی وجہ اختلافِ احوالِ مخاطبین ہے۔ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے مخاطب کی حالت دیکھ کر اس کے مناسب مالغنیہ کی تعیین فرمادی۔

عن بریدۃ قال کنت جالسًا عند النبی صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم إذ أتته امرأۃ الخ ص۱۷۹

نیابت فی العبادات کا حکم

عبادات کی تین قسمیں ہیں۔ عبادات مالیہ، عبادات بدنیہ، اور عبادات مرکبہ، عبادات مالیہ اور عبادات مرکبہ میں بالاتفاق نیابت جائز ہے۔ عبادات بدنیہ محضہ میں اختلاف ہوا ہے۔ حنفیہ اور جمہور کے نزدیک ان میں نیابت جائز نہیں۔ خواہ اصل عاجز ہو یا قادر۔ لہٰذا کوئی دوسرے کی طرف سے نماز نہیں پڑھ سکتا اور نہ ہی روزہ رکھ سکتا ہے۔ امام احمد کے نزدیک عبادات بدنیہ میں بھی نیابت جائز ہے۔

جمہور کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے جو مشکوٰۃ ص۱۷۸ پر آرہی ہے۔ بحوالہ مالک لا یصوم أحد عن أحد ولا یصلی أحد عن أحد۔ یہ اثر اگرچہ موقوف ہے لیکن حکمًا مرفوع ہے اس لئے کہ مسئلہ غیر مدرک بالقیاس ہے۔ امام احمد زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ اس میں آپ نے اس عورت کو فرمایا "صومی عنھا" ایک جواب یہ ہے کہ یہاں صوم سے مراد فدیۂ صوم ہے، یا یہ حدیث ایصالِ ثواب پر محمول ہے۔ یعنی روزے رکھ کر اس کا ثواب اپنی والدہ کو بخش دے اور عبادات بدنیہ کا ایصالِ ثواب ہمارے نزدیک ہو سکتا ہے۔

یاد رہے کہ عبادات مرکبہ میں نیابت کے لئے شرط ہے کہ اصل عاجز ہو۔ قادر ہونے کی صورت میں نیابت جائز نہیں اور عبادات مالیہ میں مطلقاً نیابت جائز ہے خواہ اصل قادر ہو یا عاجز لیکن اس میں اصل کا اذن ضروری ہے۔ خواہ صراحۃً ہو یا دلالۃً۔

کتاب الصوم

صوم کا لغوی معنی ہے امساک یعنی کسی چیز سے رک جانا۔ اصطلاحِ شرع میں صوم کہتے ہیں نیت کے ساتھ امساکاتِ ثلثہ کو امساک عن الطعام امساک عن الشرب امساک عن الجماع۔

رمضان کے روزوں کی فرضیت ۲ھ میں ہوئی ہے اس سے پہلے عاشوراء کا روزہ فرض تھا، فرضیتِ رمضان کے بعد اس کی فرضیت منسوخ ہوگئی۔ منھا باب یسمی باب الریان لا ید خلہ إلا الصائمون ص۱۰۳
جنت کے آٹھ دروازوں میں سے ایک دروازے کا نام "باب الریان" ہے۔ اس میں سے صائمین جنت میں داخل ہوں گے صائمین سے مُراد وہ لوگ ہیں جن کی طبیعت پر روزہ کا زیادہ غلبہ ہو۔ ہر آدمی کی طبیعت اور مزاج مختلف ہوتا ہے فرائض و واجبات کی ادائیگی کے بعد کسی کا میلان نفل روزوں کی طرف زیادہ ہوتا ہے کسی کا نفل صدقہ کی طرف کسی کا نفل نمازوں کی طرف وغیرہ وغیرہ احادیث میں مختلف اعمال کے اعتبار سے جنت کے دروازوں کی جو تقسیم آرہی ہے وہ نوافل کے غلبہ کے اعتبار سے ہے جس عبادت کا زیادہ غلبہ ہوگا اسی کے مناسب دروازہ سے داخل ہوگا حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو جنت کے ہر دروازے سے پکارا جائے گا۔ یہ آپ کی جامعیت کی دلیل ہے۔

ولخلوف فم الصائم اطیب الخ ص۱۰۳ یعنی روزہ دار کے منہ کی بدبو حق تعالیٰ کے ہاں کستوری سے بھی زیادہ محبوب و پاکیزہ ہوتی ہے۔ یہ روزہ دار کی انتہاء درجہ کی محبوبیت کی دلیل ہے انتہاء درجہ کی محبوبیت یہی ہوتی ہے کہ اپنے محبوب کی بدبو بھی خوشبو سے زیادہ قیمتی ہو۔ "خلوف" منہ کی اس بدبو کو کہتے ہیں جو معدہ کے خالی ہونے کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے اس سے ایک اشکال بھی حل ہوگیا۔ جمہور کی رائے تو یہی ہے کہ روزہ کی حالت میں بھی مسواک کرنا مستحسن ہے لیکن بعض کی رائے یہ ہوئی ہے کہ روزہ کی حالت میں مسواک نہیں کرنی چاہیئے اس لئے کہ اس سے منہ کی بدبو ختم ہو جاتی ہے جو حق تعالیٰ کے ہاں بہت پسندیدہ ہے۔ اس کا جواب ہوگیا کہ مسواک کرنے سے وہ بدبو زائل نہیں ہوتی جس کو خلوف کہا جاتا ہے یہ تو اس وقت تک رہتی ہے جب تک معدہ خالی ہو۔

وتغل فیہ مردۃ الجن۔ اس پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ رمضان میں جب شیاطین بند کر دیئے جاتے ہیں تو شیطانی کام بھی مکمل طور پر رک جانے چاہئیں حالانکہ مشاہدہ ہے کہ رمضان میں بھی بعض لوگ برائیاں کرتے رہتے ہیں۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ حدیث میں لفظ ہیں "مردۃ الجن" کے یعنی صرف سرکش اور زیادہ خطرناک قسم کے شیاطین بند ہوتے ہیں۔ چھوٹے موٹے بند نہیں ہوتے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ اشکال تب ہوتا جبکہ برائی کا محرک صرف شیطان ہوتا حالانکہ

ایسا نہیں ہے۔ برائی کے محرک دو قسم کے ہیں ایک بیرونی اور ایک اندرونی، بیرونی محرک تو شیطان ہے یہ رمضان میں قید ہو جاتا ہے اندرونی محرک نفس امارہ ہے۔ یہ قید نہیں ہوتا یہ بعض اوقات برائیاں کروا تا رہتا ہے۔ نیز بعض اوقات شیطان کی گیارہ مہینوں کی محنت کے اثرات بھی ظاہر ہوتے ہیں۔ بہر حال رمضان میں برائی کا ایک بہت بڑا محرک مقید کر دیا جاتا ہے اس لئے اگر کوئی اپنی زندگی کو تبدیل کرنا چاہے تو اس مہینہ میں باقی مہینوں کی نسبت آسانی سے کر سکتا ہے۔

باب رؤیت الھلال

لا تصوموا حتی تروا الھلال ولا تفطروا حتی تروہ ص۱۷۴ صوم اور افطار کو معلق کیا گیا ہے رؤیت ہلال کے ساتھ یہی مضمون دوسری بہت سی روایات میں آرہا ہے مثلاً اسی باب میں حدیث آرہی ہے صوموا لرؤیتہ و أفطروا لرؤیتہ الخ۔ اس سے معلوم ہوا کہ اسلامی مہینہ کی ابتداء کا مدار رؤیت ہلال پر ہے یا مہینہ کے تیس دن پورے ہونے پر۔ اگر انتیس کو رؤیت متحقق ہو جائے تو اگلا اسلامی مہینہ شروع ہو جائے گا۔ وگرنہ مہینہ کے تیس دن پورے کرنے کے بعد اگلا مہینہ شروع ہوگا۔ اسلامی مہینہ کی ابتداء کا مدار چاند کے افق پر موجود ہونے پر نہیں، لہٰذا اگر حسابات سے یہ بات معلوم ہو جائے کہ فلاں مہینہ کی انتیس کی شام کو چاند افق پر موجود ہوگا لیکن کسی بھی وجہ سے اس کو دیکھا نہ جا سکے تو اگلا اسلامی مہینہ شروع نہیں ہوگا۔

عن ابی بکرۃ قال قال رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ شھرا عید لا ینقصان رمضان و ذو الحجۃ ص۱۷۴ رمضان کو بھی شہر عید کہا گیا یہ مجاز للمجاورہ کے قبیل سے ہے۔ رمضان کا چونکہ اتصال ہے عید سے اس لئے اس کو شہر عید کہدیا گیا ہے۔

اس حدیث کا بظاہر مطلب یہ بنتا ہے کہ رمضان اور ذوالحجہ دونوں ناقص نہیں ہو سکتے یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک سال میں دونوں مہینے انتیس کے ہوں۔ ان میں سے ایک ضرور تیس کا ہوگا اس پر اشکال ہوتا ہے کہ بعض اوقات اس کے خلاف بھی ہو جاتا ہے کہ دونوں ہی انتیس کے ہو جاتے ہیں، اس کے جواب میں بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ عام ضابطہ بیان نہیں فرمارہے بلکہ اپنی زندگی کے بارہ میں بات کر رہے ہیں کہ میری زندگی میں یہ دونوں مہینے ایک سال میں انتیس کے نہیں ہوں گے۔ بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ دائمی ضابطہ بیان نہیں فرمارہے بلکہ اکثری حالت بتانا مقصود ہے کہ عام طور پر ان دونوں میں سے کوئی ایک ضرور تیس کا ہوتا ہے لیکن بہتر مطلب حدیث کا یہ ہے کہ یہاں نقصان سے مراد نقصان فی الأجر ہے یعنی یہ دونوں مہینے اگر دنوں کی تعداد کے اعتبار سے کم ہو بھی جائیں یعنی انتیس دن کے ہوں تب بھی ان کا اجر و ثواب پورا ہی ملتا ہے مثلاً رمضان انتیس کا ہو تو اف

تب بھی تیس روزوں کا ملے گا۔

عن حفصة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له ص۱۷۵۔ اس بات پر تو اتفاق ہے کہ روزہ کی صحت کے لئے نیت شرط ہے، لیکن اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ کس وقت تک روزہ کی نیت کرلینا ضروری ہے امام مالکؒ کے نزدیک ہر قسم کے روزہ میں تبییتِ نیت ضروری ہے یعنی یہ ضروری ہے کہ صبح صادق سے پہلے پہلے روزہ کی نیت کرچکا ہو۔ امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک نفل کے علاوہ باقی روزوں میں تبییتِ نیت ضروری ہے۔ نفل روزوں میں تبییتِ نیت ضروری نہیں۔ حنفیہ کے مذہب کی تفصیل یہ ہے کہ تین قسم کے روزوں میں تبییتِ نیت ضروری نہیں۔

(۱) رمضان کا روزہ۔ (۲) نذر معین کا روزہ (۳) نفل روزہ۔ ان کے علاوہ باقی اقسام میں تبییتِ نیت ضروری ہے۔ یعنی وہ روزے جو واجب فی الذمہ ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے یا بندے کی طرف سے اس کے دن کی تعیین نہیں[1] اس سے معلوم ہوا کہ اکثر ائمہ کے نزدیک نفل روزہ بغیر تبییتِ نیت کے بھی صحیح ہو جاتا ہے۔ مشکوٰۃ ص ۱۸۱۔

حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ گھر تشریف لائے کھانے کے متعلق پوچھا جب پتہ چلا کہ گھر میں کھانے کے لئے کچھ نہیں ہے تو آپ نے روزہ کی نیت کرلی یہ حدیث اس مسئلہ میں جمہور کی دلیل ہے۔

امام مالکؒ زیرِ بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں اس میں مطلقاً کہا گیا ہے کہ جو شخص رات سے روزہ کی نیت نہ کرے اس کا روزہ ہی نہیں۔ جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ "لا صیام لہ" میں لا نفی کمال کیلئے ہے یعنی روزہ کامل نہیں ہوتا۔ کامل ثواب اس وقت ملے گا جبکہ رات سے ہی روزہ کی نیت ہو۔ حضرت گنگوہیؒ نے یہ جواب بھی دیا ہے کہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ روزہ کے لئے ضروری ہے کہ رات سے روزہ کی نیت کی جائے یعنی دن کے وقت بھی نیت کرے تو یہ نیت کرے کہ میرا روزہ رات کے آخری جزء سے شروع ہو رہا ہے۔ اگر وقتِ نیت سے روزہ شروع کرنے کی نیت کرتا ہے تو اس کا روزہ نہیں ہوگا۔ اب لا اپنے حقیقی معنی پر ہوگا۔

عنه قال بينما نحن جلوس عند النبي صلى الله عليه وسلم إذ جاءه رجل فقال يا رسول الله هلكت الخ ص۱۷۶

اس اعرابی نے رمضان کے روزہ کی حالت میں متعمداً مجامعت کی اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو کفارہ کا حکم فرمایا ہے۔ اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص رمضان کے روزہ میں جان بوجھ کر مجامعت کرلے تو قضاء اور کفارہ دونوں آئیں گے۔ اگر کوئی شخص جان بوجھ کر کچھ کھا یا پی لے تو اس کا کیا حکم ہے؟ اس میں اختلاف ہوا ہے۔ امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک اکل و شرب کی صورت میں صرف قضاء واجب ہوگی کفارہ نہیں۔ امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے نزدیک قضاء اور کفارہ دونوں واجب ہوں گے۔

---

[1] مذاہب دیکھئے معارف السنن ص۵-۴ ج ۵ وحاشیہ الکوکب الدری ص ۲۵۵ ج ۱۔

شافعیہ وحنابلہ کہتے ہیں کہ حدیث میں صرف مجامعت کی صورت میں کفارہ ثابت ہے اکل وشرب کی صورت میں کفارہ کسی نص سے ثابت نہیں اور حدود وکفارات وغیرہ قیاس سے ثابت نہیں ہوسکتے۔ یہ صرف نص صریح سے ثابت ہوتے ہیں۔ حنفیہ و مالکیہ اور جمہور کہتے ہیں کہ ہم اکل وشرب میں کفارہ قیاس سے ثابت نہیں کرتے بلکہ دلالۃ النص سے ثابت کرتے ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس اعرابی کو کفارہ کا حکم دیا اس کی علت متبادر طور پر یہی سمجھ میں آتی ہے کہ اس نے روزہ کا ایک رکن جان بوجھ کر فوت کیا ہے یعنی امساک عن الجماع۔ یہ علت اکل وشرب میں بھی پائی جاتی ہے اس لئے مجامعت میں تو کفارہ کا حکم بطور عبارت النص کے ثابت ہوگا اور اکل وشرب میں بطور دلالت النص کے۔ یہ قیاس نہیں ہے قیاس اور دلالت النص دونوں میں تعدیہ بالعلۃ ہوتا ہے لیکن دلالت النص میں علت ایسی ہوتی ہے جس کو عام زبان دان بھی سمجھ لیتا ہے اور قیاس میں علت سمجھنے کے لئے قوت اجتہادیہ کی ضرورت ہوتی ہے

اطعمہ اھلك آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو یہ کھجوریں گھر میں کھلانے کا حکم دیا، جمہور کے نزدیک گھر میں کھلانے سے کفارہ ادا نہیں ہوتا اس واقعہ کی مختلف توجیہات کی گئی ہیں۔

(۱) بعض نے کہا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو گھر والوں کو کھلانے کا حکم دیا وہ بطور کفارہ کے نہیں تھا بلکہ مطلب یہ تھا کہ فی الحال گھر کی ضروریات پوری کرو۔ جب توفیق ہو کفارہ ادا کردینا۔

(۲) ہوسکتا کہ گھر میں کھلانا بطور کفارہ ہی ہو لیکن یہ اس کی خصوصیت ہو۔ اس حدیث میں ایک اور بات بھی اس کی خصوصیت ہے وہ یہ کہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کا حکم جمہور کے نزدیک اس وقت ہے جبکہ وہ اعتاق اور صوم سے عاجز ہو۔[1] کوئی شرعی عذر ان سے مانع نہ ہو۔ کیا شبق (غلبہ شہوت) عذر ہے؟ ہمارے نزدیک شبق عذر نہیں[2]۔ اس اعرابی کو شبق کی وجہ سے جو اطعام کی اجازت دی ہے وہ بھی اس کی خصوصیت پر محمول ہے۔

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قاء فأفطر ص۱۷۶ قاء بمعنی "استقاء" ہے۔ غالبًا یہ روزہ نفل ہوگا اور کسی ضرورت کی وجہ سے قے کی ہوگی۔

عن شداد بن اوس ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اتی رجلا بالبقیع وھو یحتجم الخ ص۱۷۷ روزہ میں سینگی لگانے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے یا نہیں؟ امام ابوحنیفہؒ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک سینگی لگانے سے روزہ فاسد نہیں ہوتا۔

امام احمدؒ کے نزدیک سینگی لگانے سے روزہ فاسد ہوجاتا ہے[3]۔ امام احمد اس زیر بحث حدیث سے

---

[1] امام مالک تینوں میں تخییر کے قائل ہیں۔ امام احمد کی بھی ایک روایت اسی طرح ہے۔ جمہور کا مذہب وہی ہے جو یہاں ذکر کیا (معارف السنن ص ۳۹۵ ج ۵) [2] شافعیہ کے نزدیک عذر ہے (معارف السنن ص ۳۹۷ ج ۵۔

[3] بدایۃ المجتہد ص ۲۱۲ ج ۱۔

استدلال کرتے ہیں اس میں ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ایک آدمی کو سینگی لگاتے ہوئے دیکھ کر فرمایا۔ افطر الحاجم والمحجوم۔ جمہور کی دلیلیں وہ حدیثیں ہیں جن میں آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا روزہ کی حالت میں خود سینگی لگوانا آرہا ہے۔ جیسے فصل اوّل میں ابن عباس کی متفق علیہ حدیث گذر چکی ہے۔ اس کے علاوہ فصل ثالث میں بعض حدیثیں آ رہی ہیں مثلاً حضرت ابوسعید خدری کی حدیث ثلث لا یفطرن الصائم الحجامۃ والقیء والاحتلام۔ اسی طرح حضرت انس کی روایت بحوالہ بخاری اس میں حضرت انس فرمارہے ہیں کہ ہم آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے زمانہ میں صائم کے لئے سینگی لگوانا صرف اس لئے ناپسند کرتے تھے کہ اس سے ضعف ہوجاتا ہے۔ زیر بحث حدیث کی جمہور کی طرف سے مختلف توجیہات کی گئی ہیں مثلاً:

(۱) ایک توجیہ محی السنہ نے نقل فرمائی ہے کہ افطر کا معنی ہے تعرض للافطار۔ یہ افطار کے درپے ہوگئے ہیں عنقریب روزہ توڑنے پر مجبور ہوجائیں گے۔ محجوم تو اس لئے کہ اس کو ضعف اتنا ہوجائے گا کہ روزہ نبھا نہیں سکے گا اور حاجم اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ اس کے جوف میں کوئی قطرہ چلا جائے اور اس کا روزہ ٹوٹ جائے۔

(۲) بعض نے فرمایا کہ یہ حدیث منسوخ ہے۔

(۳) امام طحاوی[۱] وغیرہ بعض حضرات نے بعض روایات کی روشنی میں یہ توجیہ کی ہے کہ وہ حاجم اور محجوم دونوں غیبت کر رہے تھے آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے غیبت کی وجہ سے فرمایا کہ انہوں نے اپنے روزے کا ثواب ختم کرلیا ہے۔ حجامت کی وجہ سے نہیں فرمایا۔

باب صوم المسافر

اس بات پر اتفاق ہے کہ سفر شرعی میں رمضان کا روزہ چھوڑنے کی اجازت ہے۔ کیا مسافر کے لئے روزہ رکھنا بہتر ہے یا نہ رکھنا؟ اس میں روایاتِ حدیث مختلف ہیں۔ بعض احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ سفر میں روزہ رکھنا بہتر ہے قرآن کریم میں بھی ہے۔ وأن تصوموا خیر لکم اور بعض روایات سے مسافر کیلئے روزہ رکھنے سے نہی معلوم ہوتی ہے۔ یہ مختلف احادیث مختلف احوال و اشخاص پر محمول ہیں۔ اگر کوئی شخص روزہ نبھا سکتا ہو۔ زیادہ مشقت کا خطرہ نہ ہو اور نہ ہی دوسروں پر بوجھ بننے کا خطرہ ہو تو روزہ رکھ لینا بہتر ہے اور اگر خطرہ ہو کہ روزہ نبھا نہیں سکوں گا بہت زیادہ مشقت ہوگی یا خواہ مخواہ دوسرے ہمسفروں پر بوجھ بنوں گا۔ تو ایسی صورت میں روزہ نہ رکھنا چاہیئے، خاص طور پر جبکہ سفرِ جہاد

---

[۱] شرح معانی الآثار ص ۲۷۷، ۲۷۸ ج ۱ امام شافعیؒ سے بھی یہ بات منقول ہے (معارف السنن ص ۴۸۶ جلد ۵.)

میں ہو اور روزہ کیوجہ سے جہاد کے معمولات میں خلل پڑتا ہو تو روزہ نہ رکھنا چاہیئے۔ اس تقریر سے سفر میں روزہ کا حکم بھی معلوم ہو گیا اور مختلف احادیث میں تطبیق بھی ہو گئی۔

عن معاذة العدوية أنها قالت لعائشة ما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلوة الخ[۱۸]

حائضہ عورت حالت حیض میں نہ روزہ رکھ سکتی ہے نہ نماز پڑھ سکتی ہے۔ لیکن روزہ کے بارہ میں حکم ہے کہ وہ ایام طہر میں قضاء کرے نماز کی قضاء ضروری نہیں، معاذہ عدویہ نے حضرت عائشہ رضؓ سے نماز اور روزہ میں اس فرق کی وجہ پوچھی ہے حضرت عائشہ رضؓ نے جواب میں ارشاد فرمایا کان یصیبنا ذلك فنؤمر بقضاء الصوم و لا نؤمر بقضاء الصلوة. حضرت عائشہ رضؓ نے اس کی کوئی حکمت بیان نہیں فرمائی بلکہ یہ فرمایا کہ روزوں کی قضاء ہم اس لئے کرتے ہیں کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے زمانہ میں ہمیں اس کا حکم دیا گیا تھا اور نماز کی قضا اس لئے نہیں کرتے کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے زمانہ میں ہمیں قضاء کا حکم نہیں دیا گیا، مقصد یہ ہے کہ نماز اور روزہ میں اس فرق کی حکمت جو بھی ہو لیکن وہ حکمت ہمارے عمل کی اصل وجہ نہیں ہے بلکہ ہم عمل تو صرف اس لئے کرتے ہیں کہ نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ہمیں تعلیم ہی اسی طرح دی ہے۔ شریعت کے کسی مسئلہ پر عمل کرنا اس کی حکمت جاننے پر موقوف نہیں ہونا چاہیئے۔

حضرت عائشہ رضؓ نے اس جواب میں علماء کو ایک بہت بڑا سبق دیا ہے کہ عوام کے اس قسم کے سوالوں کا جواب دینے کا التزام نہیں کرنا چاہیئے۔ اور نہ ہی انکو احکام کی حکمتوں میں زیادہ اُلجھانا چاہیئے اسمیں شک نہیں کہ دین کے ہر ہر مسئلہ میں بے شمار حکمتیں اور بے شمار مصلحتیں ہیں لیکن یہ ضروری نہیں کہ ان حکمتوں کا علماء کو ضرور ہی علم ہو ان حکمتوں کا احاطہ تو کوئی عالم بھی نہیں کر سکتا اور پھر یہ ضروری نہیں کہ ہر حکم کی حکمتیں عوام کو سمجھائی بھی جا سکیں بلکہ بعض اوقات عوام کو حکمتوں میں اُلجھانا نقصان دہ بھی ہوتا ہے۔ اس لئے کہ حکمت اور علت میں بڑا فرق ہوتا ہے۔ علت تو کسی حکم کا مدار ہوتی ہے۔ اس میں اطراد و انعکاس ہوتا ہے لیکن حکمت میں یہ بات نہیں لیکن عام آدمی علت اور حکمت میں فرق نہیں کر سکتا اس لئے وہ حکمت ہی کو اس حکم کا مدار سمجھ لیتا ہے اور جہاں بظاہر وہ حکمت نظر نہیں آتی یا وہ حکمت کسی اور ذریعہ سے بھی حاصل ہو رہی ہوتی ہے تو اس حکم کا ہی انکار کر دیتا ہے۔ اس طرح حکمتیں بتانا بعض اوقات مضر بھی ہوتا ہے۔ البتہ بعض حالات میں بعض لوگوں کے لئے حکمتوں کا جاننا مفید بھی ہوتا ہے۔ لیکن حکمت بتانے کے ساتھ ساتھ ان کی حیثیت بھی ضرور واضح کر دینی چاہیئے۔ اس موضع پر حضرت حکیم الامت تھانوی قدس سرہٗ کے مواعظ و ملفوظات میں اور المصالح العقلیہ کے شروع میں کافی مواد موجود ہے۔

عن ابی قتادة أن رجلا أتی النبی صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم فقال کیف تصوم فغضب رسول اللّٰہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم الخ[۱۹] اس شخص نے آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے روزہ کے متعلق معمولات کے بارہ میں سوال کیا تھا آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ نے اس پر ناراضگی کا اظہار فرمایا کیونکہ اس شخص کے سوال کا انداز نامناسب تھا اس نے سوال کیا ہے کیف تصوم ؟ اس کی بجائے اس کو یوں سوال کرنا چاہیئے تھا کیف أصوم ؟ یعنی

میں کیسے روزہ رکھوں۔ اس لئے کہ ہر شخص کی ہمت و طاقت اور حالات الگ الگ ہوتے ہیں یہ ضروری نہیں کہ جو معمولات نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نبھاہ سکتے ہوں وہ دوسرا بھی نبھاہ لے۔ اس سے معلوم ہوا کہ کسی مقبول شخصیت کے نفل معمولات دیکھ کر ویسے ہی اس پر عمل نہیں شروع کر دینا چاہیئے بلکہ اپنے ذاتی حالات مصروفیات اور ہمت وغیرہ کا جائزہ لے کر نفل معمولات مقرر کرنے چاہئیں۔ اس میں حالات بتا کر کسی شیخ سے مشورہ بھی کر لینا چاہیئے۔

عن عائشة قالت ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صائما في العشر قط ص ۱۷۹

"العشر" سے مراد ذی الحجہ کے پہلے نو دن ہیں۔ ان نو دنوں میں روزہ رکھنے کی فضیلت خصوصاً غیر حاجی کے لئے نو ذی الحجہ کے روزہ کی فضیلت بہت سی احادیث سے ثابت ہے اور آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے بھی ان دنوں کا روزہ رکھنا ثابت ہے لیکن اس حدیث میں حضرت عائشہ رضؓ فرما رہی ہیں کہ آپ نے ان دس دنوں میں روزہ نہیں رکھا، اس کی توجیہ کی ضرورت ہے۔ اس کی ایک توجیہ یہ ہے کہ یہاں حضرت عائشہ رضؓ نفس صوم کی نفی نہیں فرما رہیں بلکہ اپنی رؤیت اور اپنے علم کی نفی فرما رہی ہیں کہ مجھے آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے روزہ رکھنے کا علم نہیں ہوا۔

عن ابى هريرة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصوم احدكم يوم الجمعة الخ ص ۱۷۹

اس حدیث میں صرف جمعہ کے دن روزہ رکھنے سے نہی کی گئی ہے۔ اگلی حدیث کا بھی تقریباً یہی مضمون ہے۔ اس میں صرف جمعہ کی رات کے قیام سے بھی نہی ہے۔ اور اس میں یہ بھی ہے کہ اگر کسی کا کسی خاص تاریخ کو روزہ رکھنے کا معمول ہو اور وہ تاریخ جمعہ کے دن پڑ رہی ہو تو صرف جمعہ کا روزہ رکھنے کی اجازت ہے۔ جمعہ کے دن روزہ رکھنے سے نہی کا کیا مطلب اور مقصد ہے۔ اس میں علماء کے اقوال مختلف ہیں۔ بہتر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ نہی اس وقت ہے جبکہ جمعہ کے دن روزہ رکھنے میں کسی خاص ثواب کا اعتقاد ہو یا اعتقاد کا اندیشہ ہو، ایسی صورت میں صرف جمعہ کے دن روزہ نہیں رکھنا چاہیئے بلکہ اس کے ساتھ جمعرات یا ہفتہ کا بھی ملا لینا چاہیئے۔ اس میں شک نہیں کہ جمعہ کا دن بڑا مبارک دن ہے۔ لیکن کسی دن میں کسی خاص عبادت کا زیادہ ثواب ملنا یہ بات صرف وحی سے ہی معلوم ہو سکتی ہے۔ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اس بات کا اہتمام فرمایا ہے کہ کسی بھی وقت یا دن کی ایسی خصوصیت کا اعتقاد نہ ہو جو وحی سے ثابت نہیں۔ جمعہ کا دن چونکہ برکات کا دن ہے۔ اس لئے اس میں روزہ کا معمول بنا لینے کی اجازت دینے سے ایسی خصوصیت کے اعتقاد کا خطرہ تھا اس لئے اس سے منع فرما دیا۔ اگلے صفحہ پر حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث آ رہی ہے۔ قلما كان يفطر يوم الجمعة اس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم خود بھی جمعہ کے دن کا روزہ رکھ لیا کرتے تھے۔

جمعہ کے دن کا منفرداً روزہ رکھا جائے اس کے ساتھ جمعرات یا ہفتہ کا روزہ نہ رکھا جائے تو کیا حکم ہے اس میں ائمہ کا بھی اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک جائز ہے امام مالک کا قول مشہور بھی یہی ہے۔ امام شافعی اور امام احمد کا مشہور قول یہ ہے کہ مکروہ ہے امام ابو یوسف کا بھی یہی مذہب ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے

ہیں کہ اگر صرف جمعہ کے دن کا روزہ رکھنے کا منشاء فسادِ اعتقاد ہو تو نہیں رکھنا چاہیئے ورنہ رکھ لینا چاہیئے۔ اس سے روایات حدیث ـــــ اور روایاتِ فقہیہ میں تطبیق ہو جاتی ہے[1]

عن عبد الله بن بسر عن اختہ الصماء أن ـــــ رسول الله صلی الله علیہ وسلم لا تصوموا یوم السبت الخ صنـ۱۸۰۔

اس حدیث میں فرض روزوں کے علاوہ ہفتہ کے دن روزہ رکھنے سے نہی ہے۔ یہ نہی بھی اس وقت ہے جبکہ صرف سنیچر کا روزہ رکھا جائے اس کے ساتھ کسی اور دن نہ رکھا جائے پھر یہ نہی بھی جمہور کے نزدیک تنزیہی ہے تحریمی نہیں اور اس کا مقصد یہود کی مخالفت کرنا ہے۔ اس حدیث میں ہے۔ إلا فیما افترض علیکم اس میں تمام وہ روزے شامل ہیں جن کی شریعت میں کسی اعتبار سے اہمیت بیان کی گئی ہے خواہ وہ فرض ہو واجب ہو یا سنت وغیرہ

باب

نفل روزہ رکھ کر توڑنے کے متعلق دو مسئلے ہیں ایک یہ کہ نفل روزہ بلا عذر توڑنا جائز ہے یا نہیں دوسرا یہ کہ اگر نفل روزہ توڑ لیا جائے تو اس کی قضاء واجب ہے یا نہیں۔ دوسرے مسئلہ کی قدرے وضاحت کتاب الایمان میں ہو چکی ہے[2] پہلے مسئلہ میں حنفیہ کی ظاہر الروایہ یہ ہے کہ بغیر عذر کے نفل روزہ توڑنا جائز نہیں۔ عذر کی وجہ سے جائز ہے، اعذار میں سے ایک عذر ضیافت بھی ہے۔ پھر ضیافت اور دوسرے اعذار کی تفصیل میں مشائخ احناف کا بھی کچھ اختلاف ہے۔ حاکم شہید رح کی "المنتقی" کی روایت یہ ہے کہ بغیر عذر کے بھی نفل روزہ توڑنا جائز ہے۔ بعض حضرات نے دونوں روایتوں میں تطبیق اس طرح دی ہے کہ نفل روزہ توڑنا جائز تو ہے لیکن ناپسندیدہ عمل ہے[3]۔

اس باب کی بعض احادیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نفل روزہ توڑنا آ رہا ہے جیسا کہ اس باب کی پہلی حدیث میں ہے۔ یہ احادیث عذر پر محمول ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عذر کی وجہ سے افطار کیا ہے۔ پہلی حدیث والے واقعہ میں یہ عذر بیان کیا جا سکتا ہے کہ کئی دن کا فاقہ تھا۔ بھوک کی شدت کی وجہ سے افطار فرمایا ہے۔ اس باب کی پہلی فصل میں حضرت ابوہریرہ کی حدیث ہے بحوالہ مسلم اذا دعی احدکم فلیجب فإن کان صائماً فلیصل وإن کان مفطراً فلیطعم۔ یہ حدیث ظاہر الروایہ کی دلیل بن سکتی ہے۔

---

[1] معارف السنن ص ۱۲۳ ج ۵۔ [2] دیکھئے اشرف التوضیح ج ۱ ص ۱۸۹ - ۱۹۰۔
[3] دیکھئے معارف السنن ۴۰۸، ۴۰۹ ج ۵۔

یہ بات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسوقت فرمائی جب

فقال الصائم المتطوع أمير نفسه الخ۔ ام ہانی نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے عطا کردہ برتن میں سے کوئی مشروب روزہ کی حالت میں پی لیا تھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے عطا کردہ مشروب رد نہ فرما سکیں یہ ان کے لئے عذر تھا، لیکن اس کے باوجود انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے استغفار کی درخواست کی ہے۔ آنحضرت نے سوال کیا کہ کیا یہ قضاء کا روزہ تھا؟ انہوں نے عرض کیا نہیں۔ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا" فلا یضرك إن كان تطوعاً" یعنی نفل روزہ تم نے ایک عذر کی وجہ سے توڑا ہے اس لئے تمہیں اس پر کوئی گناہ نہیں ہوگا۔ اس میں قضاء کی نفی نہیں ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی فرمایا الصائم المتطوع أمير نفسه الخ۔ یعنی نفل روزہ کے بارہ میں آدمی کو اختیار ہے چاہے روزہ رکھے یا نہ رکھے۔ جب یہ روزہ ابتداءً فرض یا واجب نہیں تھا۔ اس کو عذر کی وجہ سے توڑ دیا ہے اس لئے زیادہ پریشان ہونے کی ضرورت نہیں۔

باب الاعتکاف

اعتکاف کا لغوی معنی ہے" الحبس على الشئ ولزومه" اصطلاح شرع میں اعتکاف کا معنی ہے۔ "المكث في المسجد ولزومه على وجه مخصوص" اعتکاف کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) اعتکافِ واجب یہ وہ اعتکاف ہے جو نذر کی وجہ سے واجب ہوا ہو۔

(۲) اعتکافِ سُنّت، یہ وہ اعتکاف ہے جو رمضان المبارک کے آخری عشرہ میں کیا جاتا ہے۔ یہ اعتکاف سُنّت مؤکدہ علی الکفایہ ہے، یعنی اگر کسی بستی یا محلہ میں ایک آدمی بھی کرلے تو سب کی طرف سے سُنّت اداء ہو جائے گی وگرنہ سارے سُنّتِ مؤکدہ کے تارک سمجھے جائیں گے۔

(۳) اعتکافِ مستحب، پہلی دو قسموں کے علاوہ ہر قسم کا اعتکاف اعتکافِ مستحب ہے۔ اعتکاف مستحب کی اقل مدت کتنی ہے۔ اس میں اختلاف ہوا ہے، امام مالکؒ کے نزدیک اعتکاف مندوب کی اقل مدت ایک دن ہے اس سے کم کا اعتکاف نہیں ہو سکتا امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی مدت اکثر یوم ہے۔ امام محمد اور امام شافعی کے نزدیک اقل مدت کی کوئی تعیین نہیں ایک ساعت کا بھی ہو سکتا ہے[1]۔ امام صاحب کی ظاہر الروایہ بھی یہی ہے اور اسی پر فتویٰ ہے[2]۔

عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أراد أن يعتكف صلى الفجر الخ صـ۱۸۳۔ اعتکافِ مسنون کس وقت سے شروع ہوتا ہے۔ امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی کے

---

[1] دیکھئے معارف السنن ص ۵۱۵ ج ۵۔ [2] در المختار بہامش رد المختار ص ۱۴۲ ج ۲۔

نزدیک اعتکاف مسنون کا وقت بیس رمضان کے غروب آفتاب سے شروع ہوتا ہے۔ غروب آفتاب سے پہلے معتکف کا مسجد میں ہونا ضروری ہے۔ امام احمد کی بھی ایک روایت اسی طرح ہے۔ امام احمد کی دوسری روایت اور بعض سلف کا مذہب یہ ہوا ہے کہ اعتکاف مسنون اکیسویں کی فجر سے شروع ہوتا ہے[۱] یہ حضرات زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں اس میں حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اعتکاف کا ارادہ ہوتا تو فجر کی نماز پڑھ کر اپنے معتکف میں داخل ہوتے۔ جمہور کی طرف سے اس کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے اس حدیث میں تو یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فجر کے بعد اپنے معتکف میں داخل ہوتے تھے۔ اس سے پہلے مسجد میں داخل ہونے کی نفی نہیں۔ ہو سکتا ہے کہ آپ اکیسویں رات شروع ہونے سے پہلے مسجد میں تشریف لے آتے ہوں۔ اور رات کو اپنے معتکف میں نہ جاتے ہوں بلکہ معتکف سے باہر ہی عبادت فرماتے ہوں، صبح کو فجر کے بعد آرام کے لئے معتکف میں تشریف لے جاتے ہوں۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں یہ تصریح نہیں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اکیس رمضان کی فجر کو معتکف میں تشریف لاتے تھے ہو سکتا ہے کہ آپ بیس ہی کی صبح کو معتکف میں تشریف لے آتے ہوں[۲]۔

جمہور کی دلیل اس باب کی پہلی متفق علیہ حدیث ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یعتکف العشر الأواخر من رمضان" اس مضمون کی اور بھی حدیثیں ہیں۔ ان میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری عشرہ میں اعتکاف کرنے کا معمول ذکر کیا گیا ہے۔ اور آخری عشرہ اکیسویں شب ہی سے شروع ہو جاتا ہے۔ نیز اعتکاف کا ایک اہم مقصد لیلۃ القدر کی تلاش ہے اور اکیسویں رات میں بھی لیلۃ القدر کا احتمال ہوتا ہے۔ اس لئے اغلب یہی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یہ شب بھی اعتکاف ہی میں گذارتے ہوں گے۔

وعنها قالت كان النبي صلى الله عليه وسلم يعود المريض وهو معتكف فيمر كما هو الخ ص۱۸۳

حنفیہ کے نزدیک اعتکاف مسنون میں نماز جنازہ یا عیادت مریض کے لئے مسجد سے نکلنا جائز نہیں ہے ہاں اگر کسی اور ضرورت مبیحہ للخروج کی وجہ سے نکلا ہو اور راستہ میں چلتے چلتے کسی کا حال پوچھ لے تو اس میں کوئی حرج نہیں، اس حدیث میں بھی حضرت عائشہ رضی یہی فرما رہی ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اعتکاف کے دوران مریض کی بیمار پرسی کر لیا کرتے تھے لیکن اس حالت میں کہ چلتے رہتے تھے اور بیمار پرسی کے لئے ٹھہرتے نہیں تھے۔ جن احادیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حالت اعتکاف میں عیادت کرنا یا نماز جنازہ میں شرکت فرمانا آ رہا ہے ان کی ایک توجیہ امام ابو یوسف رح سے یہ بھی منقول ہے کہ یہ احادیث اعتکاف تطوع پر محمول ہیں[۳]۔

---

[۱] معارف السنن ص ۵۱۶ ج ۵۔ [۲] بذل المجہود میں دوسرے جواب کو ترجیح دی گئی ہے (ص ۱۸۷ ج ۴)

[۳] بذل المجہود ص ۱۹۰ ج ۴۔

وعنها قالت السنة على المعتكف أن لا يعود مريضًا ولا يشهد جنازة الخ ص۱۸۳

ولا اعتكاف إلا بصوم۔ اعتکاف منذور کے بارہ میں امام ابوحنیفہ اور امام مالکؒ کا مذہب یہ ہے کہ اس کے لئے روزہ شرط ہے۔ امام احمدؒ امام شافعی کی بھی ایک روایت اسی طرح ہے۔ ان کی دوسری روایت یہ ہے کہ اعتکاف منذور کے لئے بھی روزہ شرط نہیں[۱]۔

نفل اعتکاف کے لئے روزہ شرط ہے یا نہیں؟ اس میں حنفیہ کی روایتیں دونوں طرح کی ہیں محقق ابن الہمام نے ترجیح اس کو دی ہے کہ نفل اعتکاف کے لئے بھی روزہ شرط ہے[۲]۔ لیکن دوسرے بہت سے فقہاء نے ظاہر الروایہ اس کو قرار دیا ہے کہ نفل اعتکاف کے لئے روزہ شرط نہیں[۳]۔ علامہ شامی نے فرمایا ہے کہ یہ اختلاف دوسرے اختلاف پر مبنی ہے کہ آیا نفل اعتکاف پورے ایک دن کا ہونا ضروری ہے یا نہیں۔ تقدیر الاعتکاف بیوم والی روایت کے مطابق روزہ شرط ہوگا۔ اور عدم تقدیر والی روایت کے مطابق روزہ شرط نہیں ہوگا[۴]۔

اعتکاف مسنون چونکہ عام طور پر روزہ کے ساتھ ہی ہوتا ہے بغیر روزہ کے اس کا وجود بہت کم ہے اس لئے کتب مذہب میں اس سے تعرض کم کیا گیا ہے۔ لیکن علامہ شامی کا رجحان اس طرف معلوم ہوتا ہے کہ اعتکاف مسنون کے لئے بھی روزہ شرط ہے[۵]۔ تو حنفیہ کے نزدیک دو قسم کے اعتکافوں کیلئے روزہ شرط ہوا زیر بحث حدیث عائشہؓ میں ہے "لا اعتکاف إلا بصوم" یہ بھی اعتکاف نذر اور اعتکاف مسنون پر محمول ہوگی۔

ولا اعتكاف إلا في مسجد جامع ، اس بات پر ائمہ اربعہ کا تقریبًا اتفاق ہے کہ مرد کے اعتکاف کے لئے مسجد شرط ہے۔ اس میں اختلاف ہوا ہے کہ اعتکاف غیر نفل کے لئے کس قسم کی مسجد شرط ہے اس میں امام صاحب کے نزدیک مسجد جماعت ہونا شرط ہے یعنی ایسی مسجد ہو جس میں پانچ وقت کی نماز ادا کی جاتی ہو جمہور کے نزدیک ہر قسم کی مسجد میں اعتکاف جائز ہے خواہ اسمیں پانچ وقت کی نماز ہوتی ہو یا نہ ہو؛ البتہ امام مالک کے نزدیک جس پر جمعہ واجب ہے اس کے لئے ایسی مسجد میں اعتکاف کرنا ضروری ہے جس میں جمعہ ہوتا ہو کیونکہ ان کے نزدیک خروج للجمعہ سے اعتکاف فاسد ہو جاتا ہے[۶]۔

---

[۱] معارف السنن ص ۵۱۵ ج ۵۔ [۲] کذا فی معارف السنن ص ۵۱۴ ج ۵۔

[۳] دیکھئے البحر الرائق ص ۳۰۰، ۳۰۱ ج ۲۔ [۴] رد المختار ص ۱۴۱ ج ۲۔

[۵] ایضًا و منحۃ الخالق ص ۳۰۰ ج ۲۔ [۶] مذاہب از بذل المجہود ص ۱۹۱ ج ۴۔

کتاب فضائل القرآن

عن عقبة بن عامر قال قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم الم تر آیات انزلت
اللیلة الخ ص۱۸۶ اس حدیث میں معوذتین کے بارہ میں یہ فرمایا گیا ہے کہ ان کی مثل نہیں دیکھی گئی یہی مضمون
اگلے صفحہ پر حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث میں سورۂ فاتحہ کے متعلق آرہا ہے۔ والذی نفسی بیدہ ما انزلت فی التوراۃ
ولا فی الانجیل ولا فی الفرقان مثلها۔ دونوں میں بظاہر تعارض ہوا۔ اسی طرح اعظم السور یا اعظم الآیات میں
بھی بعض روایات بظاہر متعارض ہیں۔ اس کا حل یہ ہے کہ مختلف سورتوں کی افضلیت دوسری سورتوں پر مختلف
جہات سے ہے، کوئی سورت یا آیت ایک جہت سے سب سے بڑھ کر ہے دوسری سورت یا آیت دوسری جہت سے
مثلاً معوذتین شر ور و فتن سے پناہ مانگنے کے مضمون میں بے نظیر ہیں، سورۂ اخلاص توحید کے مضمون میں سب سے
بڑھ کر ہے سورۂ فاتحہ اس اعتبار سے بے مثل اور القرآن العظیم ہے کہ اس میں سارے قرآن کریم کا خلاصہ آگیا ہے

اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ قرآن کریم کی بعض سور یا آیات کو دوسری سور یا آیات پر فضیلت حاصل
ہے یا نہیں، امام ابوالحسن اشعری، قاضی ابوبکر باقلانی اور ابن حبان وغیرہ بعض حضرات نے تفضیل کا انکار کیا ہے، لیکن
جمہور کی رائے یہ ہے کہ قرآن کی بعض سورتوں یا آیتوں کو دوسری سورتوں یا آیتوں پر فضیلت حاصل ہے۔ ظواہر احادیث
کا تقاضا بھی یہی ہے۔ احادیث صحیحہ کثیرہ میں قرآن کریم کی بعض سورتوں یا آیتوں کی فضیلت بیان کی گئی ہے جو دوسروں کو حاصل
نہیں۔ جو حضرات عدم تفضیل کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ سارا قرآن کلام اللہ ہے نیز بعض کو بعض پر فضیلت دینے سے مفضول کا
ناقص ہونا لازم آئے گا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ان سورتوں میں یہ تفاضل کامل اور ناقص کا نہیں بلکہ کامل اور اکمل کا ہے نیز
نصوص صریحہ کے مقابلہ میں اس قسم کے عقلی دلائل سے استنباط نہیں کیا جا سکتا۔ امام غزالیؒ فرماتے ہیں کہ اگر تمہارے پاس
اتنا نورِ بصیرت نہ ہو کہ تم آیت الکرسی اور آیت المداینہ میں اور سورۂ اخلاص اور سورۂ تبت میں فرق محسوس کر سکو تو تم صاحب
رسالت صلی اللہ علیہ وسلم کی ہی تقلید کر کے مان لو آپ پر یہ قرآن نازل ہوا ہے اور آپ ہی نے ان آیات و سورتوں میں
تفاضل بیان فرمایا ہے[1]

عن الحارث الأعور قال مررت فی المسجد فإذا الناس یخوضون فی الأحادیث الخ ص۱۸۶
خوض فی الأحادیث پر حضرت علیؓ نے انہیں ڈانٹا ہے۔ یہاں " الاحادیث " سے مراد احادیث نبویہ نہیں بلکہ اس

---

[1] از مرقات ص ۳۳۲ ج ۴

سے مراد عام دنیا کی باتیں یا فضول قصے اور حکایات ہیں یہ لوگ تلاوتِ قرآن چھوڑ کر ان چیزوں میں لگے ہوئے تھے اس پر حضرت علیؓ نے انہیں ڈانٹا ہے۔ یہ بھی ذہن میں رہے کہ امام ترمذی نے اس حدیث کے متعلق فرمایا۔ هٰذا حديث اسناده مجهول وفي الحارث مقال۔

عن عقبة بن عامر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لو جعل القرآن في اهاب ثم ألقي في النار ما احترق ص۱۸۶

اگر قرآن کریم کو چمڑے میں رکھ کر آگ میں ڈال دیا جائے تو وہ نہیں جلے گا۔ اس حدیث کا کیا مطلب ہے اس میں علماء کے اقوال مختلف ہیں۔

(۱) بعض حضرات نے اس کو اپنے ظاہر پر محمول کیا ہے کہ واقعی چمڑے میں قرآن کریم کو رکھ کر آگ میں ڈال دیا جائے تو وہ آگ اس کو نہیں جلائے گی، یہ ایک معجزہ ہوگا لیکن یہ معجزہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے ساتھ خاص تھا آپ کے انتقال کے بعد ہمیشہ اس طرح ہونا ضروری نہیں۔ البتہ بعض اوقات حق تعالیٰ اپنی قدرت سے مصحف کو آگ کے اثر سے محفوظ رکھ بھی لیتے ہیں۔

(۲) قرآن سے مراد مصحف نہیں بلکہ اس سے مراد قرآن کے الفاظ و معانی ہیں اور اِہاب سے مراد انسانی جسم ہے۔ اور "النّار" سے مراد دوزخ کی آگ ہے، حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص قرآن کا حافظ یا اس کا عالم ہوگا قرآن کے الفاظ و معانی اس کے دل و دماغ کے اندر رہوں گے ایسے جسم کو حق تعالیٰ دوزخ کی آگ سے محفوظ رکھیں گے

وعن ابن عباس وأنس بن مالك قالا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا زلزلت تعدل نصف القرآن الخ ص۱۸۸۔

مطلب یہ ہے کہ سورہ "اذا زلزلت" کی تلاوت کا اجر فضلی بعض اوقات پورے قرآن کی تلاوت کے اجر اصلی کے نصف کے برابر ہو جاتا ہے۔ اسی طرح سورۂ اخلاص کی تلاوت کا اجر فضلی تلاوتِ قرآن کے اجر اصلی کے ثلث تک پہنچ جاتا ہے۔ سورۃ الکافرون کی تلاوت کا اجر فضلی بعض اوقات پورے قرآن کی تلاوت کے اجر اصلی کے ربع تک پہنچ جاتا ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ سورۂ زلزال دو مرتبہ یا سورۂ اخلاص تین مرتبہ یا سورۃ الکافرون چار مرتبہ پڑھ لینے کے بعد پورے قرآن کی تلاوت کی ضرورت نہیں رہتی۔ اس لئے کہ پورے قرآن کریم کی تلاوت کا اجر اور اس کی برکات الگ ہیں جو صرف ایک سورت کی بار بار تلاوت سے حاصل نہیں ہو سکتیں

عن عثمن بن عبد الله بن أوس الثقفي عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قراءة الرجل القرآن في غير المصحف ألف درجة وقراءته في المصحف تضعف على ذلك الى ألفي درجة ص۱۸۹۔ قرآن کریم کی تلاوت مصحف میں دیکھ کر کرنا افضل ہے یا زبانی افضل ہے۔

بعض علماء نے مصحف میں دیکھ کر تلاوت کرنے کو افضل قرار دیا ہے اس حدیث کی وجہ سے اور بعض نے حفظاً تلاوت کرنے کو افضل قرار دیا ہے اور وجہ یہ بیان کی ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا معمول زبانی تلاوت کرنے کا تھا۔ لیکن اسمیں بہتر بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ اگر کسی کو بغیر دیکھے تلاوت میں خشوع وخضوع اور تدبر زیادہ حاصل ہوتا ہو یا حفظ کے لئے بغیر دیکھے تلاوت کرنا زیادہ مناسب ہو تو بغیر دیکھے تلاوت کرنی چاہیئے وگرنہ دیکھ کر تلاوت کرنا افضل ہے۔ حدیث سے بھی اس کی افضلیت معلوم ہوتی ہے۔ اس میں دو عبادتیں جمع ہوجاتی ہیں ایک تلاوت قرآن دوسری نظر فی المصحف۔ فتاوی عالمگیریہ میں دیکھ کر تلاوت کرنے کو افضل قرار دیا گیا ہے[۲]۔ لیکن یہ اس وقت ہے جبکہ زبانی تلاوت کا کوئی مرجح موجود نہ ہو۔

باب

عن ابن مسعود قال قال رسول اللّٰہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ بئسما لأحدهم أن يقول نسيت آية كيت وكيت الخ ص۱۹۰

قرآن کریم یا اس کا کچھ حصہ یاد کرکے اپنے اختیار سے بھلا دینا گناہ ہے۔ اختیار میں یہ بھی داخل ہے کہ اس کی نگہداشت میں سستی کرنے کی وجہ سے بھول جائے، ہاں اگر غیر اختیاری عذر کی وجہ سے بھول جائے مثلاً کوئی مرض السیا لاحق ہو جائے، جس کی وجہ سے یاد نہ رہے تو یہ معصیت نہیں۔ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ کسی کو یہ نوبت ہی نہیں آنے دینی چاہیئے کہ وہ یوں کہہ سکے کہ میں نے فلاں فلاں آیت بھلا دی ہے۔ اگر بالفرض اختیاری یا غیر اختیاری طور پر بھول بھی جائے پھر بھی یوں نہیں کہنا چاہیئے "نَسِیْتُ" کہ میں نے بھلا دیا ہے بلکہ یوں کہنا چاہیئے "نُسِّیْتُ" بھلا دیا گیا ہے۔ کیونکہ اپنے اختیار سے بھلانا ایک گناہ ہے اور اس کا اعلان کرتے پھرنا اور جسارت سے کام لینا دوسرا گناہ ہے۔

وعنه قال قال رسول اللّٰہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ ما أذن اللّٰہ لشئ ما أذن لنبي حسن الصوت بالقرآن يجهر به ص۱۹۱

قرآن کریم کی تلاوت میں جہر افضل ہے یا اسرار؛ اعلاء السنن میں بہت سی احادیث کی روشنی میں یہ لکھا ہے کہ اصل تو تلاوت میں جہر ہی ہے[۱] بعض عوارض کی وجہ سے اسرار کو ترجیح ہو جاتی ہے مثلاً جہر کی صورت میں ریا کا خوف ہو کسی مصلی یا نائم کو تکلیف ہوتی ہو۔ زیر بحث حدیث سے بھی جہر کی مطلوبیت ثابت ہوتی ہے۔ اسی باب کی بہت سی احادیث میں تحسین صوت کی ترغیب دی گئی ہے[۲] تحسین صوت اسرار میں نہیں ہو سکتی، اسی طرح آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا بعض صحابہؓ کے رات کو جہراً تلاوت پر تحسین کرنا آرہا ہے مثلاً حضرت ابوموسیٰ اشعری اور دوسرے

---

[۱] کذا فی اعلاء السنن ۱۵۹ ج ۴۔

[۲] وفی الهندية الأفضل فی قراءة القرآن خارج الصلوٰة الجهر (ص ۳۱۶ ج ۵)

اشعریین کی تلاوت کی آپ نے تعریف فرمائی ہے اس قسم کے دلائل سے معلوم ہوتا ہے کہ عام حالات میں جہر افضل ہے کسی عارض کی وجہ سے اسرار بھی افضل ہوسکتا ہے۔ لیکن یاد رہے کہ جہر سے مراد جہر مفرط نہیں ہے۔

وعنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیس منا من لم یتغن بالقرآن منا[۱]۔

تغنی بالقرآن کے دو مطلب بیان کئے گئے ہیں۔

(۱) قرآن کی وجہ سے دُنیا سے مستغنی ہونا۔ حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ جس شخص کو حق تعالیٰ نے قرآن جیسی نعمت سے نوازا ہو اس کی نظر پھر بھی دُنیا کی چیزوں پر رہے اور قرآن کو کسبِ دنیا کا ذریعہ بنالے تو وہ ہم میں سے نہیں ہے۔ کیونکہ اس نے اس بہت بڑی نعمت کی ناقدری کی ہے۔

(۲) تغنی بالقرآن سے مراد تحسین صوت ہے۔ یعنی جس شخص کے اپنے بس میں جتنی تحسین صوت تھی اتنی بھی نہ کی تو وہ ہم میں سے نہیں یعنی اس نے ہماری سُنت پر عمل نہیں کیا۔

بہت سی احادیث میں قرآن کریم کی تلاوت کے وقت تحسین صوت کی ترغیب دی گئی ہے اس سلسلہ میں یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیئے کہ اگر تجوید کے دائرہ کے اندر رہتے ہوئے آواز اور لہجہ سنوارنے کی کوشش کی جائے اور اس میں گانے کا انداز بھی نہ ہو اور دنیا طلبی بھی مقصود نہ ہو تو یہ ایک مستحسن امر ہے اور قرآن کریم کا ایک ادب ہے۔ لیکن اگر تحسین صوت اس انداز سے کی جائے کہ مخارج وصفات یا دوسرے قواعدِ تجوید کی رعایت نہ رہے، یا گانے کا انداز اختیار کرلیا جائے، یا اس کو دنیا طلبی کا ذریعہ بنالیا جائے تو یہ مذموم ہے۔ تحسین صوت میں بھی ایسی آواز ہونی چاہیئے جس سے خشیت ٹپک رہی ہو منا[۱] کے آخر میں حضرت طاؤس کی مرسل حدیث ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پُوچھا گیا ای الناس احسن صوتاً للقرآن و أحسن قراءۃ؟ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا من إذا سمعتہ یقرأ أریت أنہ یخشی اللہ۔ امام محمدؒ کتاب الآثار میں فرماتے ہیں "والقراءۃ عندنا کما روی طاؤس قال إن من احسن الناس قراءۃ الذی إذا سمعتہ یقرأ حسبتہ یخشی اللہ"[۲] یہ تو اعلیٰ درجہ ہے حسنِ صوت کا۔ اگر یہ حاصل نہ ہو تو حدود کے اندر رہتے ہوئے جتنی بھی تحسین صوت کرلی جائے بہتر ہے۔

عن ابن عمر قال نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن یسافر بالقرآن إلی أرض العدو منا[۱]۔ یہ نہی اس وقت ہے جبکہ وہاں لے جانے کی صورت میں قرآن کریم کی اہانت کا خطرہ ہو۔ اگر اہانت کا خطرہ نہ ہو تو مصحف کو دارالحرب میں لے جانا جائز ہے۔

عن عبد اللہ بن عمرو أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لم یفقہ من قرأ القرآن فی اقل من ثلث منا[۱]۔ قرآن کریم کم سے کم کتنے دنوں میں ختم کرنا چاہیئے اس میں اسحاق بن راہویہ

[۱] دیکھئے اعلاء السنن ص ۱۵۸ ج ۴۔ [۲] اعلاء السنن ۱۵۶ ج ۴۔

اور بعض حنابلہ کا یہ مذہب ہوا ہے کہ کم از کم چالیس دن میں ایک قرآن ختم کرنا ضروری ہے[1]۔ لیکن اس رائے پر کوئی وزنی دلیل موجود نہیں۔ امام بخاریؒ نے بھی اس رائے کی تردید کی ہے امام بخاری کا رجحان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے کہ اس میں کوئی تحدید نہیں[2]۔ البتہ فتاوی عالمگیریہ میں لکھا ہے کہ حافظ کے لئے بہتر یہ ہے کہ کم از کم چالیس دن میں ایک قرآن تو ختم کر ہی لے۔ نیز یہ بھی لکھا ہے کہ جو شخص سال میں ایک مرتبہ بھی قرآن شریف ختم کرلے وہ ہاجر للقرآن نہیں سمجھا جائے گا[3]۔

قرآن کریم زیادہ سے زیادہ کتنی مدت میں ختم کرنا چاہیئے اس میں سلف کے اقوال بھی مختلف ہیں اور معمول بھی، روایات حدیث میں بھی اختلاف ہے۔ زیر بحث حدیث میں ہے۔ لایفقہ من قرأ القرآن فی اقل من ثلث، حضرت عبد اللہ بن عمروؓ ہی کی ایک حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں سات دن میں ایک مرتبہ قرآن ختم کرنے کا کہا تھا اور فرمایا ولا تزد علی ذلک یعنی ایک دن میں سُبع قرآن سے زیادہ نہ پڑھو[4]۔ انہی کی بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں تین دن میں ایک مرتبہ قرآن شریف ختم کرنے کی اجازت دی تھی۔ ایسی روایات کے پیش نظر بعض اہل ظواہر کا یہ مذہب ہوا ہے کہ تین دن سے کم میں قرآن کریم ختم کرنا ناجائز ہے۔ لیکن اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ اس مسئلہ میں بھی کوئی تحدید نہیں[5]۔ بلکہ اپنے حالات کے مطابق قرآن کریم کی تلاوت کے حقوق اداء کرتے ہوئے تدبر کے ساتھ جتنے دن میں سہولت سے ختم کرسکتا ہو کرلے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبد اللہ ابن عمروؓ کے لئے جو خاص دنوں کی تحدید فرمائی تھی وہ ان کے حالات کے پیش نظر فرمائی تھی سلف سے اس سلسلہ میں جو مختلف اقوال یا معمولات منقول ہیں وہ بھی اختلاف احوال پر محمول ہیں۔

رعایت حقوق اور تدبر کے ساتھ قرآن کریم کی تلاوت کی جائے تو عموماً تین دن سے کم میں ختم کرنا مشکل ہوتا ہے۔ عام حالات ایسے ہوتے ہیں کہ اگر تین دن سے کم میں قرآن کریم ختم کیا جائے تو اس میں غور وفکر نہیں کیا جاسکتا۔ زیر بحث حدیث لم یفقہ من قرأ القرآن فی اقل من ثلاث۔ کا بھی یہی مطلب ہے۔ اس میں عمومی حالت کا بیان کیا گیا ہے، اسی کے پیش نظر یہ کہدیا جاتا ہے کہ عام آدمی کے لئے تین دن سے کم میں قرآن شریف ختم کرنا مناسب نہیں، لیکن اللہ کے بعض بندے ایسے بھی ہوتے ہیں جن کے وقت میں حق تعالیٰ ایسی برکت عطاء فرماتے ہیں کہ وہ تھوڑے ہی وقت میں پورے تدبر کے ساتھ بہت زیادہ کر لیتے ہیں چنانچہ صحیح بخاری میں حضرت داؤد علیہ السلام کے بارہ میں آرہا ہے کہ آپ سواریوں پر زین لگانے کا حکم دیتے اور جتنی دیر زین لگانے میں لگتی اتنی دیر میں زبور کی ایک مرتبہ تلاوت فرمالیتے۔

---

[1] عمدۃ القاری ص ۵۷ ج ۲۰۔ [2] دیکھئے صحیح البخاری ص ۷۵۵ ج ۲۔
[3] فتاویٰ عالمگیریہ ص ۳۱۷ ج ۵۔ [4] صحیح البخاری ص ۷۵۶ ج ۲ عبد اللہ بن عمروؓ کی مختلف روایات دیکھئے عمدۃ القاری ص ۵۹ ج ۲۰ [5] ارشاد الساری ص ۴۸۴ ج ۷۔

اسی طرح اس اُمت کے بھی بہت سے اکابر سے تین دن سے کم میں قرآن کریم ختم کرنا منقول ہے۔ ان میں بہت سے ایسے حضرات بھی ہیں جن کے تفقہ پر پوری اُمت متفق رہی ہے، صحابہؓ و تابعینؒ میں سے مندرجہ ذیل حضرات سے بھی ایک رکعت میں یا ایک رات میں قرآن شریف ختم کرنا ثابت ہے۔ (۱) حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ (۲) حضرت عبداللہ بن زبیرؓ (۳) تمیم داری (۴) سعید بن جبیر (۵) علقمہ، اسی طرح امام ابوحنیفہؒ سے بھی ایک رکعت میں قرآن شریف ختم کرنا منقول ہے، یہ ان حضرات کے اوقات میں برکت تھی کہ تدبر کے ساتھ تلاوت کرنے کے باوجود ایک ہی رات میں قرآن کریم ختم کرلیا کرتے تھے

یہاں پر شارحین نے یہ بھی تنبیہ فرمائی ہے کہ حدیث میں ہے۔ لم یفقه من قرأ القرآن فی اقل من ثلث۔ اس کا مفاد صرف اتنا ہے کہ عام آدمی تین دن سے کم میں قرآن شریف ختم کرے تو اس کو اچھی طرح سمجھ نہیں سکتا، اس میں صرف فہم اور فقہ کی نفی کی گئی ہے ثواب کی نفی نہیں، لہٰذا اگر کوئی شخص تلفظ کی رعایت رکھ کر اس طرح سے تلاوت کرتا ہے تو بغیر فہم کے بھی اس کو تلاوتِ قرآن کا ثواب ملے گا۔ البتہ معانی پر غور کرنے کی صورت میں جو مزید ثواب ملنا تھا وہ نہیں ملے گا، تلاوت کا ثواب الگ ہے اور تدبر کا الگ، تلاوت کے ثواب کے لئے الفاظِ قرآن کا تلفظ ہی کافی ہے فہم معانی شرط نہیں۔

عن زید بن ثابت قال أرسل إلی ابوبکر مقتل أهل الیمامة فإذا عمر بن الخطاب عنده الخ ص۱۹۳

اس حدیث میں حضرت زید بن ثابت جمع قرآن کا قصہ بیان فرمارہے ہیں، آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے بعد خلافتِ راشدہ کے دور میں قرآن کریم دو مرتبہ جمع کیا گیا ہے ایک عہد صدیقی میں دوسرا عہد عثمانی میں۔ جمع صدیقی کا کچھ تذکرہ زیر بحث حدیث میں موجود ہے۔ اسی طرح جمع عثمانی کی کچھ تفصیل اگلی حدیث میں آرہی ہے۔ مزید تفصیلات علوم القرآن کے موضوع پر لکھی گئی کتابوں میں دیکھی جا سکتی ہیں۔ یہاں صرف حاصل اس موضوع کا پیش کیا جاتا ہے۔

آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے زمانہ میں قرآن کریم کی حفاظت کا زیادہ تر دار و مدار حفظِ صدر پر تھا۔ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کو قرآن کریم یاد کرانے اور یاد رکھوانے کا حق تعالیٰ نے وعدہ فرمایا ہوا تھا، لاتحرک به لسانک لتعجل به ان علینا جمعه وقرآنه نیز ارشاد ہے۔ سنقرئك فلا تنسی إلا ما شاء الله وغیرهما من الآیات صحابہ کرامؓ کی بھی ایک اچھی خاصی تعداد موجود تھی جو قرآن کریم کی حافظ تھی لیکن حفظِ صدر کے ساتھ ساتھ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم

لہ حضرت عثمان، سعید بن جبیر اور علقمہ کے آثار دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ ص ۵۰۲، ۵۰۳ ج ۲ و شرح معانی الآثار ص ۲۴۱ ج ۱ عبداللہ بن زبیر اور تمیم داری کے آثار دیکھئے شرح معانی الآثار ص ۲۴۱ ج ۱ باب جمع السور فی رکعت،

نے حفظِ کتابت کا ـــــــــ بھی اہتمام فرمایا، جب بھی کوئی آیت نازل ہوتی کسی صحابیؓ کو بلا کر وہ آیت پتھر، ہڈی چمڑا یا کسی اور چیز پر لکھوا لیتے، جن صحابہؓ سے آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم مختلف اوقات میں کتابت وحی کا کام لیا کرتے تھے ان کی تعداد ملا علی قاریؒ نے چوبیس نقل کی ہے[1]۔ ان میں سے اہم صحابی حضرت زید بن ثابتؓ بھی ہیں، اس کے علاوہ اور بھی بعض صحابہؓ نے قرآن کریم کی مختلف سورتیں یا آیات لکھ کر اپنے پاس رکھی ہوئی تھیں، اس طرح سے عہدِ رسالت میں ہی قرآن کی کتابت ہو گئی تھی، لیکن اس زمانہ میں پورا قرآن لکھا ہوا یکجا جمع نہیں تھا۔ مختلف چیزوں پر مختلف حصے لکھے ہوئے تھے زیادہ زور ضبطِ صدر پر تھا۔ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے قرآن کریم کو مرتب شکل میں جمع نہ کرنے کی یہ وجہ بھی ہو سکتی ہے کہ آپ کے زمانہ میں ہر وقت نئی آیات کے نزول اور بعض آیات کے نسخ کا احتمال رہتا تھا۔

حضرت ابوبکر صدیقؓ کے ابتدائی دور میں مرتدین کے ساتھ مختلف جنگیں ہوئی ہیں ان میں سے ایک جنگ یمامہ بھی ہے جو مسیلمہ کذاب کے ساتھ لڑی گئی تھی۔ اس میں قرآن کریم کے حفاظ کی بہت بڑی تعداد شہید ہو گئی اس پر حضرت عمرؓ کو خیال ہوا کہ اگر اسی طرح جنگوں کا سلسلہ چلتا رہا اور ان میں حفاظ و قراء شہید ہوتے گئے تو کہیں حفاظتِ قرآن خطرہ میں نہ پڑ جائے یہ خدشہ انہوں نے حضرت ابوبکر صدیقؓ کی خدمت میں پیش کیا اور یہ تجویز پیش کی کہ قرآن کریم کو یکجا مرتب شکل میں جمع کرا دیا جائے۔ حضرت ابوبکرؓ کو پہلے تو اس سلسلہ میں تردد پیش آیا کہ جو کام آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے نہیں کیا وہ میں کیسے کر دوں، لیکن طویل گفتگو کرنے کے بعد حضرت ابوبکر بھی اس کی ضرورت کے قائل ہو گئے، اس سلسلہ میں حضرات شیخین کی گفتگو کا حاصل یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابتداءً حضرت ابوبکر صدیقؓ اس اقدام سے اس لئے ہچکچا رہے تھے کہ نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اس کام کو نہیں کیا۔ لیکن حضرت عمر رضی اللّٰہ عنہ کی رائے یہ تھی کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے بعض خاص اسباب کی وجہ سے جمع قرآن نہیں فرمایا اب اس وقت جمع قرآن کرنا منشائے رسالت کے خلاف نہیں بلکہ عین مطابق ہے، اس کے بغیر آئندہ حفاظتِ قرآن مشکل ہو جائے گی۔ بعد میں حضرت ابوبکر نے بھی حضرت عمر کی رائے کی طرف رجوع کر لیا۔

حضرت ابوبکر صدیقؓ نے اس مقصد کے لئے حضرت زید بن ثابت کو مقرر کیا اور ان کے ساتھ حضرت عمرؓ کو بھی لگا دیا تھا۔ اور اس کام کے لئے حضرت ابوبکرؓ نے ان کو رہنما اصول بھی دیئے تھے ان کا اجمالی تذکرہ زیرِ بحث روایت میں اس طرح سے ہے۔ فتتبعت القرآن اجمعه من العسب واللخاف وصدور الرجال میں نے قرآن کی آیات کو کھجور کی شاخوں اور پتھر کی تختیوں اور لوگوں کے سینوں سے تلاش کیا۔ مطلب یہ ہے کہ کسی آیت کے ثبوت کے دو طریقے ہو سکتے تھے ایک یہ کہ وہ آیت لوگوں کے سینوں میں

---

[1] مرقات ص ۲۵ ج ۵

محفوظ ہو اور اس کو تواتر کے ساتھ نقل کر رہے ہوں دوسرا یہ کہ وہ آیت لکھی ہوئی مل جائے اور اس کے ساتھ یہ شہادت بھی مل جائے کہ یہ آیت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے لکھی گئی تھی، ثبوتِ آیت کے لئے پہلا طریقہ ہی کافی تھا لیکن انہوں نے ایک طریقہ پر اکتفاء نہیں کیا بلکہ ہر آیت کو اس وقت درج کیا ہے جب دونوں طریقوں سے اس کا ثبوت مل گیا یعنی وہ آیت لکھی ہوئی بھی مل گئی اور صدورِ رجال سے بھی۔

حضرت زید فرماتے ہیں کہ اس سلسلہ میں مجھے سورۂ براۃ کی آخری دو آیتیں صرف حضرت ابوخزیمہ انصاری کے پاس ملی ہیں، اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ یہ آیت ان کے علاوہ کسی اور کو یاد نہیں تھی بلکہ مطلب یہ ہے کہ لکھی ہوئی صرف ان کے پاس ملی ہے، یاد تو خود حضرت زید اور ان کے علاوہ اور بہت سے صحابہؓ کو تھی، یہ آیت بھی متواتر تھی لیکن چونکہ یہ التزام کر رکھا تھا کہ صرف صدورِ رجال سے ثبوت پر اکتفاء نہیں کیا جائے گا۔ خواہ یہ رجال کتنے ہی کیوں نہ ہوں۔ اس لئے تلاش تھی کہ یہ آیت کسی کے پاس لکھی ہوئی بھی مل جائے، اور آیات تو متعدد صحابہؓ کے پاس لکھی ہوئی مل گئیں۔ یہ آیت صرف ابوخزیمہ انصاری کے پاس لکھی ہوئی ملی۔

اس سے اگلی روایت میں جمع عثمانی کا اجمالی تذکرہ آرہا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں لوگوں کی سہولت کے لئے قرآن کریم کو مختلف لغات پر پڑھنے کی اجازت دیدی گئی تھی۔ حضرت عثمان کے زمانہ تک لوگوں میں اس اجازت کی وجہ سے طرح طرح کے اختلافات پیدا ہونے لگ گئے تھے بعض لوگ اپنے ہی انداز قراءت کو سب سے بہتر خیال کرنے لگ گئے تھے۔ یہ صورتِ حال کسی قدر مدینہ میں بھی پائی جاتی تھی لیکن دور دراز کے نئے مفتوح علاقوں میں اس قسم کے اختلافات زیادہ پائے جاتے تھے۔ حضرت حذیفہؓ نے ارمینیا اور آذر بائیجان کے علاقہ میں اس قسم کی صورتِ حال دیکھی تو واپس آکر حضرت عثمان کو اس طرف توجہ دلائی، حضرت عثمان نے سب لوگوں کو ایک قرأت پر متفق کرنے کا ارادہ فرمایا، آپ نے حضرت ابوبکر صدیقؓ کا جمع کردہ مصحف جو اُم المؤمنین حفصہ کے پاس محفوظ تھا منگوایا اور صحابہؓ کی ایک جماعت کو دوبارہ جمع قرآن پر لگایا ان میں حضرت زید بن ثابت، عبداللہ بن زبیر، سعید بن العاص اور عبداللہ بن الحارث شامل تھے اس مقصد کے لئے حضرت ابوبکر صدیقؓ کے زمانہ میں جمع کردہ نسخہ جو حضرت اُم حبیبہؓ کے پاس محفوظ تھا، منگوالیا گیا۔ صحابہؓ کی اس جماعت نے پوری تحقیق و تدقیق کے ساتھ قرآن کریم کا ایک نسخہ دوبارہ تیار کیا اس مرتبہ اس نئے نسخہ کا تقابل عہد صدیقی والے نسخہ کے ساتھ بھی کیا گیا اور مختلف صحابہؓ کے پاس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں لکھے گئے مختلف حصے جو موجود تھے ان کو دوبارہ جمع کیا گیا اس مرتبہ سورۂ احزاب کی آیت "من المؤمنین رجال صدقوا ما عاھدوا اللہ علیہ" لکھی ہوئی صرف حضرت خزیمۃ بن ثابت الانصاری کے پاس ملی۔ یہ نسخہ تیار کرنے کے بعد اس کی کئی نقلیں تیار کرا کے مختلف علاقوں میں بھیج دیئے گئے اور لوگوں کو انہی مصاحف کے مطابق تلاوت کا پابند کردیا گیا۔

اور ان کے علاوہ باقی مصاحف کو جلانے کا حکم دے دیا گیا۔ یہ جلانا اساءۃ ادب میں داخل نہیں کیونکہ یہ کام قرآن ہی کی حفاظت کے لئے کیا گیا تھا، حضرت عثمانؓ کی اس کوشش سے اُمت ایک بہت بڑے فتنے سے محفوظ ہوگئی۔

جمع صدیقی اور جمع عثمانی میں بہت سے فرق ہیں مثلاً ایک فرق یہ ہے کہ دونوں جمعوں کا محرک ودواعی اور مقصد الگ الگ تھا، جمع صدیقی کا مقصد قرآن حکیم کو ایک جگہ کتابی شکل میں جمع کرنا تھا اور جمع عثمانی کا مقصد باقی لغات کو ختم کر کے صرف لغت قریش پر جمع کرنا تھا، دوسرا فرق جو اسی پر متفرع یہ ہے کہ عہد صدیقی میں قرآن کریم کو مختلف لغات پر پڑھنے کی اجازت برقرار رکھی گئی تھی، عہد عثمانی میں صحابہؓ کرام کے مشورہ سے یہ بات طے ہوئی تھی کہ مختلف لغات پر پڑھنے کی اجازت چونکہ ایک وقتی اور عارضی ضرورت کی وجہ سے تھی، اب اس اجازت کی ضرورت نہیں رہی بلکہ اس کے نقصانات ظاہر ہونے لگے ہیں اس لئے اب یہ اجازت ختم کر دینی چاہیئے، صحابہؓ کرام کی نظر میں منشائے رسالت یہی تھا کہ ایسی صورت میں یہ اجازت ختم کر دی جائے اس لئے اب صرف لغت قریش ہی باقی رہ گئی۔

عن ابن عباس رضؓ قال قلت لعثمان ما حملکم علی أن عمدتم إلی الأنفال الخ ص۱۹۴۔

حدیث کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس نے حضرت عثمانؓ سے سورۂ انفال و براءۃ کی مصحف میں کتابت کے متعلق تین سوال کئے ہیں۔

(۱) قرآن کریم کی جن سورتوں کی آیات سو یا اس سے زائد ہیں وہ مئین کہلاتی ہیں اور جن کی آیات اس سے کم ہیں وہ مثانی کہلاتی ہیں، اس اعتبار سے سورۂ براءۃ مئین میں سے ہے اور سورۂ انفال مثانی میں سے۔ سوال یہ ہے کہ مصحف عثمانی کی ترتیب میں سورۂ انفال کو جو مثانی میں سے ہے اس سورت کے ساتھ کیوں ملا دیا جو مئین میں سے ہے، ان دونوں میں ربط اور مناسبت ہونی چاہیئے۔

(۲) قرآن کریم کی ہر سورت کے شروع میں بسم اللہ لکھی گئی ہے۔ سورۂ براءۃ کے شروع میں بسم اللہ کیوں نہیں لکھی۔؟

(۳) قرآن کریم کی پہلی سات لمبی سورتوں کو السبع الطوال کہا جاتا ہے یہ سورتیں بقرہ سے لے کر سورۂ انفال تک بنتی ہیں سورۂ انفال کا شمار سبع طوال میں سے ہے ———— سورۂ براءۃ ان میں سے نہیں حالانکہ سورۂ براءۃ زیادہ لمبی ہے اس کا شمار سبع طوال میں ہونا چاہیئے تھا اور یہ اس صورت میں ہوتا جبکہ اس کو سورۂ انفال پر مقدم کیا جاتا، سورۂ انفال کو سورۂ براءۃ پر کیوں مقدم کیا گیا؟

حضرت عثمانؓ نے ان سوالوں کے جو جواب دیئے ہیں وہ بالترتیب یہ ہیں۔

(۱) پہلے سوال کا جواب یہ ہے کہ دونوں سورتوں کا مضمون ملتا جلتا ہے (قصتها شبيهة بقصتها) لہٰذا دونوں کو اکٹھا رکھا گیا۔

(۲) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر جب کوئی نئی آیت نازل ہوتی تو کسی صحابی کو بلا کر لکھوا لیتے اور انہیں یہ بھی فرما دیتے کہ یہ آیت فلاں سورت کی فلاں آیت کے ساتھ لکھ دو۔ جب کسی آیت کے ساتھ بسم اللہ بھی نازل ہوتی تو یہ دلیل ہوتی تھی اس بات کی کہ یہاں سے نئی سورت شروع ہو رہی ہے۔ گویا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر کوئی بھی آیت نازل ہوتی تو اس کے بارہ میں دو احتمال ہوتے ایک یہ کہ وہ کسی سابقہ سورت کا جزء ہو دوسرا یہ کہ یہاں سے مستقل سورت شروع ہو رہی ہو اگر کسی آیت سے پہلے بسم اللہ بھی نازل ہو جاتی تو دوسرا احتمال متعین ہو جاتا اور اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بالتصریح فرما دیتے کہ اس کو فلاں سورت میں لکھ لو۔ تو پہلا احتمال متعین ہو جاتا ہے سورۃ براءت کی ابتداء کے متعلق بھی یہی دونوں احتمال تھے۔ لیکن باقی آیات میں تو کسی ایک احتمال کی تعیین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ہی ہو گئی تھی لیکن یہاں کوئی احتمال متعین نہیں ہو یہ بھی متعین نہ ہوا کہ یہ مستقل سورت ہے کیونکہ بسم اللہ نازل نہیں ہوئی اور یہ بھی متعین نہ ہوا کہ سورۃ انفال کا جزء ہے کیونکہ جزئیت کی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تصریح نہیں فرمائی دونوں احتمال باقی رہے ہم نے بھی ترتیب میں دونوں احتمالوں کی رعایت کی کوشش کی ہے۔ چونکہ سورۃ انفال کی جزئیت کا بھی احتمال تھا اس لئے ان دونوں کے درمیان بسم اللہ نہیں لکھی، اور چونکہ مستقل سورت ہونے کا بھی احتمال تھا اس لئے دونوں سورتوں کے درمیان ایک سطر چھوڑ دی گئی۔

سورۃ براءت کے شروع میں بسم اللہ نہ لکھنے کی اصل وجہ وہی ہے جو اس روایت سے معلوم ہوئی ہے یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر اس سورت کے شروع میں بسم اللہ نازل نہ ہونا اور اس کی وجہ سے احتمال جزئیت کا بھی باقی رہ جانا۔ باقی یہ بات کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر اس سورت کے شروع میں بسم اللہ کیوں نازل نہیں ہوئی، اس میں مختلف حکمتیں بیان کی جا سکتی ہیں مثلاً بعض مفسرین نے یہ حکمت بیان کی ہے کہ بسم اللہ امان کے لئے ہے اور سورۃ براءت میں عدم امان اور براءت کا اعلان ہے اس لئے اس موقعہ پر بسم اللہ نازل نہیں ہوئی لیکن یہ محض حکمت ہے۔

(۳) تیسرے سوال کے دو جواب اس روایت سے سمجھ میں آتے ہیں، پہلا جواب یہ ہے کہ سورۃ انفال مدنی زندگی کے ابتدائی دور میں نازل ہوئی ہے اور سورت براءت مدنی زندگی کے ——————

—— آخری دور میں، گویا سورۃ انفال ترتیب نزولی میں سورۃ براءت سے مقدم ہے، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے کسی فرمان کے بغیر ترتیب نزولی کو بدلا نہیں جا سکتا اس لئے اسی ترتیب کو باقی رکھا گیا دوسرا جواب یہ ہے کہ سورۃ براءت کے بارہ میں اشتباہ تھا سورۃ انفال کے جزء ہونے کا۔ اگر اس کو سورۃ انفال پر مقدم کر دیتے اور بسم اللہ نہ لکھتے تو شبہ ہوتا سورۃ اعراف کے جزء ہونے کا (اور بسم اللہ لکھتے تو بھی درست نہ ہوتا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہاں بسم اللہ نہیں لکھوائی)

اس بات پر علماء کا اجماع ہے کہ سورتوں کی آیات کی ترتیب توقیفی اور سمعی ہے، قرآن کریم کی سورتوں کے بارہ میں راجح یہ ہے کہ ان کی ترتیب بھی توقیفی ہے۔ جمہور کی یہی رائے ہے۔

کتاب الدعوات

الدعوات دعوۃ کی جمع ہے بمعنی دعاء۔ دعاء کا معنی ہے "طلب الأدنیٰ من الأعلیٰ شیئاً علی وجہ الاستکانۃ" اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ جب کوئی ضرورت پیش آئے تو دعاء کرنا افضل ہے یا سکوت اکثر علماء و صوفیاء امت کی رائے یہ ہوئی ہے کہ دعا کرنا افضل ہے بعض صوفیہ کی رائے یہ ہوئی ہے کہ سکوت اور تفویض افضل ہے۔ حق تعالیٰ کے فیصلہ پر راضی رہنا چاہیئے خود کچھ نہیں مانگنا چاہیئے۔ صحیح رائے جمہور ہی کی ہے اس لئے کہ کتاب و سنت کی بے شمار نصوص دعاء کی افضلیت پر دلالت کر رہی ہیں۔ قرآن کریم نے بہت سے انبیاء کی دعائیں نقل کی ہیں، دعا کرنا تفویض کے منافی نہیں ہے۔ حق تعالیٰ سے دعاء بھی کرنی چاہیئے حق تعالیٰ کا حکم سمجھ کر اور اپنے آپ کو محتاج سمجھ کر اور اس کے ساتھ دل میں تفویض و توکل کے جذبات بھی ہونے چاہئیں کہ حق تعالیٰ جس حالت میں بھی رکھیں گے راضی رہوں گا۔ جب مانگنے کی حالت میں بھی کیفیت قلبی یہ ہے کہ حق تعالیٰ جو معاملہ فرمائیں گے اسی پر مطمئن رہوں تو فضیلت دعاء اور تفویض جمع ہوگئیں ان میں کوئی منافات نہیں ہے۔

بعض نصوص سے دعاء نہ کرنے کی مذمت معلوم ہوتی ہے۔ یہ مذمت اس وقت ہے جبکہ دعاء نہ کرنے کا منشاء استکبار ہو۔ اگر تفویض کے غلبہ کی وجہ سے دعاء نہیں کرتا تو اس پر یہ وعید نہیں ہے۔ ایسے ہی بعض حدیثوں میں آرہا ہے کہ جس شخص کو قرآن کریم میں مصروفیت کی وجہ سے یا ذکر اللہ میں مصروفیت کی وجہ سے دعاء کا موقعہ نہ ملے تو حق تعالیٰ اس کو بغیر مانگے ہی بہت کچھ عطاء فرما دیتے ہیں۔

الدعاء ھو العبادۃ ص۱۹۲ یہاں مسندین معرفہ ہیں اور مسندین کا معرفہ ہونا مفید حصر ہوتا ہے۔ یہاں پر حصر مبالغہ کے لئے ہے مطلب یہ ہے کہ اصل عبادت ہے ہی دعاء۔ عبادت کا معنی ہے اپنے آپ کو کسی عظیم ترین ہستی کے سامنے انتہاء درجہ مٹا دینا اور انتہاء درجہ ذلیل کر دینا اور دعاء میں یہ چیز سب سے زیادہ پائی جاتی ہے کیونکہ بندہ جب حق تعالیٰ سے دعاء کرتا ہے تو وہ اقرار کرتا ہے اپنی بے بسی اور عاجزی کا کہ میں کچھ نہیں کر سکتا اور دوسری مخلوقات بھی کچھ نہیں کر سکتیں بنانے اور بگاڑنے والی ذات صرف حق تعالیٰ کی ہے۔ دعاء کرنے والے نے اپنے آپ کو بھی اپنی نظروں سے گرا دیا اور دوسری مخلوقات کو بھی۔ یہی تذلیل روح ہے عبادت کی جو دعاء میں بدرجہ اتم موجود ہے۔
یہی مضمون اگلی حدیث میں اس طرح بیان کیا گیا ہے۔ الدعاء مخ العبادۃ دعاء عبادت کا مغز ہے۔

ثم قرأ وقال ربکم ادعونی استجب لکم۔ اس آیت کریمہ میں وعدہ کیا گیا ہے کہ تم دعاء کرو میں قبول کروں گا۔ اس پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ بعض اوقات انسان دعاء کرتا ہے لیکن وہ دعاء قبول نہیں ہوتی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ دعاء قبول نہ ہونے کی وجہ بعض اوقات یہ ہوتی ہے کہ اس میں دعاء کے شرائط و آداب موجود نہیں ہوتے۔ اگر پورے شرائط و آداب کے ساتھ دعاء کی جائے تو ضرور قبول ہوتی ہے۔ البتہ قبولیت کی صورتیں مختلف ہوتی ہیں۔ بعض اوقات قبولیت کی صورت یہ ہوتی ہے کہ حق تعالیٰ اس کو وہی چیز عنایت فرما دیتے ہیں جو اس نے مانگی ہوتی ہے اور بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ جو چیز بندہ نے مانگی ہوتی ہے حق تعالیٰ کے علم میں وہ اس کے لئے مفید نہیں ہوتی بندہ کا علم ناقص ہے اس کو اپنے نفع نقصان کا علم نہیں ہوتا۔ بعض اوقات اس کی دعاء بعینہ قبول کر لینا خود اس کے حق میں مضر ہوتا ہے ارشاد ربانی ہے ولو اتبع الحق اھواءھم لفسدت السموات والأرض ومن فیھن اس لئے ایسے موقعہ پر وہ خواہش پوری نہ کرنا ہی قبولیتِ دعاء ہے۔ لیکن حق تعالیٰ صرف اسی پر کفایت نہیں فرماتے بلکہ اپنی رحمت سے بعض اوقات اس دعاء کے بدلہ میں اس سے کوئی ایسی مصیبت اور بلا ٹال دیتے ہیں۔ جو اس پر نازل ہونے والی ہوتی ہے اور بعض اوقات اس کی یہ دُعاء آخرت کے لئے ذخیرہ کر کے رکھ لیتے ہیں آخرت میں اس کو اس کا ثواب عطاء فرمائیں گے۔

عن سلمان الفارسی قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یرد القضاء إلا الدعاء ولا یزید فی العمر إلا البر ص۱۹۵۔

اس حدیث میں ہے تقدیر صرف دعاء ہی سے ٹلتی ہے۔ اس پر اشکال ہے کہ اہل السنت والجماعت کے نزدیک تقدیر تو ٹل نہیں سکتی پھر اس حدیث کا کیا مطلب ہو گا اس کے کئی جوابات دیئے گئے ہیں۔

(۱) یہ کلام بنا بر فرض و تقدیر ہے، مقصود دعاء کا اثر سمجھانا ہے مطلب یہ ہے کہ دعاء اتنی موثر چیز ہے کہ اگر بالفرض تقدیر کسی چیز سے ٹل سکتی ہوتی تو وہ دعاء ہوتی۔

(۲) تقدیر کی دو قسمیں ہیں تقدیر معلق اور تقدیر مبرم۔ تقدیرِ معلق وہ ہوتی ہے جو کسی شرط کے ساتھ معلق ہوتی ہے، مثلاً اگر فلاں نے یہ چیز کھائی تو فلاں بیماری لگ جائے گی اور تقدیر مبرم وہ ہوتی ہے جو کسی شرط کے ساتھ معلق نہ ہو۔ یہاں القضاء سے مُراد تقدیر معلق ہے تقدیر معلق میں تبدیلی ہو سکتی ہے مثلاً یہ لکھا ہوتا ہے کہ اگر فلاں شخص نے دعاء نہ کی تو اس پر فلاں مصیبت نازل ہو گی، اب اگر وہ دُعاء کر لیتا ہے تو اس پر یہ مصیبت نازل نہیں ہوتی۔

(۳) ردِ قضاء سے مُراد ہے اس کو آسان کر دینا اور اس میں تخفیف کر دینا، یعنی بعض اوقات کسی پر کوئی مصیبت مقدر ہوتی ہے وہ اس پر نازل ہو کے رہتی ہے، البتہ اگر وہ حق تعالیٰ سے دُعاء کر لیتا ہے تو حق تعالیٰ اس مصیبت

کو برداشت کرنا اس پر آسان کر دیتے ہیں۔ بعض اوقات وہ مصیبت کو اتنی آسانی سے برداشت کر لیتا ہے کہ گویا اس پر مصیبت نازل ہوئی ہی نہیں تھی۔ اب اس حدیث کا معنی اگلی حدیث إن الدعاء ینفع مما نزل ومما لم ینزل کے قریب قریب ہوگا۔ کیونکہ نازل شدہ مصیبت میں دعاء کے نافع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یا تو دعاء کی برکت سے حق تعالیٰ اس مصیبت کو جلدی دور فرما دیتے ہیں یا پھر برداشت میں سہولت پیدا فرما دیتے ہیں۔

ولا یزید فی العمر إلا البر ص۱۹۵۔

صرف نیکی ہی سے عمر میں زیادتی ہوتی ہے۔ اس پر بھی اشکال ہے کہ دوسری نصوص سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ موت کا جو وقت حق تعالیٰ نے مقرر کر رکھا ہے اس سے نہ آگے ہو سکتی ہے نہ پیچھے إذا جاء اجلهم لا یستأخرون ساعة ولا یستقدمون۔ اس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ جس کی جو عمر مقرر ہے اس میں کمی بیشی نہیں ہو سکتی۔ اس حدیث کا کیا مطلب ہوگا۔

(۱) یہ کلام بھی بناء بر فرض و تقدیر کے کی گئی ہے۔ یعنی اگر بالفرض کوئی ایسی چیز ہوتی جو عمر کو زیادہ کر سکتی ہوتی تو وہ برادر نیکی ہوتی۔

(۲) یہاں عمر سے مراد وہ عمر ہے جو معلق ہو کسی شرط کے ساتھ۔ مثلاً اگر یہ حسن سلوک کرے گا تو اس کی عمر ستر برس کی ہوگی اور اگر نہیں کرے گا تو ساٹھ برس کی، وہ تقدیر کے مطابق حسن سلوک کر لیتا ہے اور اس کی عمر ستر برس کی ہوگئی تو ساٹھ کی بجائے ستر برس کی عمر دینے والے تو حق تعالیٰ ہی ہیں لیکن چونکہ یہ دس سال معلق تھے بر کے ساتھ اس لئے اس زیادتی کی نسبت مجازاً بر کی طرف کر دی گئی۔

(۳) عمر میں زیادتی کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ حسی زیادتی ہو جائے مثلاً ساٹھ کی بجائے ستر سال کی عمر ہو جائے دوسری صورت زیادت فی العمر کی یہ ہے کہ عمر تو اس کی ساٹھ برس کی ہی رہے لیکن حسن سلوک کی وجہ سے عمر میں اتنی برکت ہو جائے کہ اس میں وہ اتنا کام کر جائے جو عام آدمی مثلاً اسی سال میں کرتا ہے۔ حاصل یہ کہ حسن سلوک کرنیوالے کی عمر ضائع نہیں ہوتی۔ عربی زبان میں بعض اوقات بے کار زندگی کو موت اور باکار زندگی کو حیات سے تعبیر کر دیتے ہیں ارشاد ربانی ہے۔ اومن کان میتاً فاحییناه وجعلنا له نوراً یمشی به فی الناس کمن مثله فی الظلمات لیس بخارج منها۔

وعنه قال کان رسول الله صلی الله علیه وسلم یرفع یدیه فی الدعاء حتی یری بیاض ابطیه ص۱۹۶۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا دعاء کے وقت ہاتھوں کو اٹھانا احادیث کثیرہ سے ثابت ہے۔ آپ ہاتھ کہاں تک اور کس طرح اٹھاتے تھے اس میں صاحب مشکوٰۃ نے بھی مختلف روایات پیش کر دی ہیں، اس

میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اکثری معمول تقریباً سینہ کے برابر تک ہاتھ اٹھانے کا تھا اس طرح سے کہ ہاتھ کا اندرونی حصہ منہ کی طرف ہو۔ بعض اوقات آپ نے اس سے بھی زیادہ اٹھائے ہیں بعض اوقات ہاتھ آگے بڑھا کر منہ کے برابر تک اٹھائے ہیں یہاں تک کہ آپکی بغلوں کی سفیدی بھی نظر آنے لگی۔ اسیطرح آپنے ہاتھ کا اندرونی حصہ نیچے کی طرف کر کے بھی دُعاء کی ہے حضرت ابن عباسؓ اسی کو دعاء ابتہال کہہ رہے ہیں، اس طرح سے آپ نے کبھی کبھار کیا ہے الحاح وزاری کے جوش میں وگرنہ عام حالات میں آپ کا معمول سینہ کے برابر ہاتھ اٹھانے اور ہاتھ کے اندرونی حصہ کو منہ کی طرف کرنے کا تھا حضرت ابن عمرؓ سینہ سے اوپر ہاتھ اٹھانے کو بدعت فرما رہے ہیں یہ اس وقت کی بات کر رہے ہیں جبکہ آدمی اس کو اپنی مستقل اور عمومی عادت بنالے۔

عن ابی بن کعب قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا ذکر أحداً فدعا له بدأ بنفسه ص۱۹۶۔

اگر کسی دوسرے مسلمان بھائی کے لئے دُعاء کرنی ہو تو اس کا ایک ادب یہ بھی ہے کہ اس کے لئے دُعاء کرنے سے پہلے اپنے لئے دعاء کرلے مثلاً یوں کہے "اللّٰھم اغفرلی وله" اس لئے کہ پہلے اپنے لئے دُعاء نہ مانگنا اس میں استغناء کی صورت پائی جاتی ہے گویا وہ اپنے آپ کو محتاج نہیں سمجھ رہا۔ نیز دوسرے مسلمان کا بھی اسی میں فائدہ زیادہ ہے کہ پہلے اپنے لئے دعاء کر لی جائے کیونکہ مثلاً اللّٰھم اغفرلی وله کہے گا تو پہلے اپنے لئے مغفرت کی دُعاء کر چکا ہو گا اب مغفور زبان کے ساتھ دوسرے مسلمان کے لئے دعاء کرے گا تو قبولیت کی زیادہ توقع ہو گی۔

باب الاستغفار والتوبۃ

استغفار باب استفعال کا مصدر ہے اس کا معنی ہے طلب المغفرت، مغفرۃ مصدر میمی ہے اس کا معنی ہے ڈھانپنا چھپالینا، یہاں مغفرت سے مُراد ہے محو الذنب وازالۃ اثرہ ووقایۃ شرہ[1]۔

توبہ مصدر ہے تاب یتوب کا۔ اس کا معنی ہے رجوع کرنا لوٹنا، توبہ کی نسبت کبھی عبد کی طرف ہوتی ہے اور کبھی حق تعالیٰ کی طرف۔ اگر اس کی نسبت حق تعالیٰ کی طرف کی جائے اور کہا جائے۔ تاب اللہ تو مطلب ہوتا ہے۔ تاب اللہ عن القھر إلی الرحمۃ۔ پہلے حق تعالیٰ کا معاملہ بندے کے ساتھ قہر والا تھا اب حق تعالیٰ نے معاملہ تبدیل کرلیا اور رحمت والا معاملہ شروع کردیا۔ اسی طرح کبھی تاب اللہ کا معنی ہوتا ہے وفق اللہ للتوبۃ، تقبل توبۃ۔ جب توبہ کی نسبت بندے کی طرف کی جائے تو اس کا معنی ہوتا ہے۔

---

[1] دیکھئے التعلیق الصبیح ص ۹۴ ج ۳

کفر و شرک سے ایمان کی طرف رجوع کرنا، معصیت سے اطاعت کی طرف رجوع کرنا وغیرہ وغیرہ یعنی کسی بھی ادنیٰ حالت سے اعلیٰ حالت کی طرف رجوع کرنا بعض حضرات نے توبہ کی اصطلاحی تعریف اس طرح کی ہے "الرجوع عن المعصية والندم عليها من حيث أنها معصية مع صدق العزم بقلبه على أن لا يعود وقضاء ما فات فيما يمكن قضاءه في حقوق الله ورد المظالم في حقوق العباد" اس میں توبہ کی حقیقت اور اس کی شرائط وغیرہ کو جمع کر دیا گیا ہے۔ توبہ کے لئے ضروری ہے کہ آدمی اس گناہ سے باز آجائے اور پہلے کئے پر شرمندگی ہو اس حیثیت سے کہ اس نے حق تعالیٰ کی نافرمانی کی ہے۔ اگر گناہ کو ترک نہ کیا ہو اور بظاہر لفظوں سے توبہ کے کلمات کہہ رہا ہو تو یہ توبہ شمار نہیں ہوگی، اسی طرح اگر گناہ چھوڑ دیا لیکن پہلے کئے پر کسی درجہ میں بھی ندامت نہیں ہے تو بھی توبہ معتبر نہیں ہوگی، اسی طرح کسی معصیت کی وجہ سے کوئی دنیوی نقصان ہو گیا اس پر پشیمان ہے دل میں یہ احساس بالکل نہیں ہے کہ میں نے حق تعالیٰ کی نافرمانی کی ہے۔ صرف ایسی ندامت ہے جیسی جائز ظاہری اسباب کے اختیار کرنے پر نقصان کی صورت میں ہوتی ہے تو یہ ندامت بھی توبہ کا حصہ شمار نہیں ہوگی کیونکہ اس معصیت پر ندامت معصیت کی حیثیت سے نہیں، توبہ کے لئے تیسری چیز یہ ضروری ہے کہ آئندہ کے لئے یہ معصیت نہ کرنے کا دل میں سچا عزم ہو، اگر بظاہر توبہ کر رہا ہے لیکن دل میں خیال ہے دوبارہ یہ معصیت کرنے کا تو یہ توبہ نہیں ہوگی۔ توبہ کے متممات میں سے یہ بھی ہے کہ اگر کچھ فرائض یا واجبات چھوٹے ہوئے ہوں تو حسب ہمت و فرصت ان کی قضاء شروع کر دے اور اگر حقوق العباد میں سے کوئی حقوق ذمہ میں ہوں تو ان کی ادائیگی کا بھی اہتمام کرے یا صاحب حق سے معاف کرائے

ترجمۃ الباب میں استغفار اور توبہ دونوں کا ذکر کیا گیا ہے۔ دونوں کا ایک ہی معنی ہے یا دونوں میں کچھ فرق بھی ہے۔ اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر صرف استغفار یا صرف توبہ کا لفظ بولا جائے تو دونوں کا معنی تقریباً ایک ہی ہوتا ہے۔ اگر دونوں لفظ اکٹھے مذکور ہوں تو ان میں فرق ہونا چاہیئے۔ فرق کی تقریریں مختلف ہوسکتی ہیں۔ مثلاً فرق کی ایک تقریر یہ بھی ہے کہ استغفار کا معنی ہے "وقاية شر ما مضى" یعنی جو گناہ پہلے ہو چکے ہیں ان پر ندامت کے ساتھ ان کے دنیوی یا اخروی برے اثرات سے پناہ مانگنا اور توبہ کا معنی ہے "طلب وقاية شر ما يخافه في المستقبل" یعنی مستقبل میں معصیت کے صدور سے پناہ مانگنا، یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ استغفار سے مراد ہے سابقہ گناہ پر ندامت و شرمندگی اور توبہ سے مراد ہے آئندہ کے لئے اس سے باز رہنے کا عزم دوسرے لفظوں میں یوں کہا جاسکتا ہے استغفار سے مراد ہے معصیت چھوڑ دینا اور توبہ سے مراد طاعت

لہ دیکھئے التعلیق الصبیح ص ۹۴ ج ۳۔

والا راستہ اختیار کرلینا، ان سب تقریرات میں استغفار کا مرحلہ پہلے ہے اور توبہ کا بعد میں، قرآن کریم سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے ارشاد ہے "استغفروا ربکم ثم توبوا الیہ"۔

توبہ واستغفار کے کئی مواقع ہیں اور ہر موقع پر اس کی اہمیت بھی دوسرے سے مختلف ہے، مثلاً توبہ استغفار کی ایک صورت یہ ہے کہ کفر وشرک سے باز آجائے اس سے توبہ کرلے، یہ توبہ خلود فی النار سے بچنے کے لئے اور دخول فی الجنۃ کے لئے شرط ہے، اسی طرح کوئی معصیت سرزد ہوجائے اس سے بھی توبہ کرنا ضروری ہے اس کے بغیر دخول فی النار کا خطرہ ہے اسی طرح مکروہ تنزیہی اور خلاف اولیٰ کاموں پر بھی استغفار کرنا چاہیئے، ان مواقع کے علاوہ ایک اور موقعہ پر بھی استغفار مستحب ہے۔ اور وہ موقعہ ہے طاعات سے فراغت کا۔ کسی نیک کام سے فارغ ہونے کے بعد بھی استغفار مستحسن ہے۔ اس استغفار کے استحسان پر کتاب وسنت کی بہت سی نصوص دلالت کررہی ہیں مثلاً قرآن کریم میں ایک جگہ نیک اور متقی لوگوں کے اوصاف بیان کرتے ہوئے فرمایا گیا ہے والمستغفرین بالأسحار۔ اسی کی وضاحت دوسری جگہ اس طرح سے کی گئی ہے کانوا قلیلا من اللیل ما یھجعون وبالأسحار ھم یستغفرون، یہاں ساری رات عبادت کرنے کے بعد استغفار کرنے کی تحسین فرمائی جارہی ہے، آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کو سورۂ نصر میں منصب رسالت کے فرائض کی تکمیل کے بعد استغفار کا حکم دیا گیا ہے، اسی طرح حدیث میں وضوء کے بعد کی جو دعائیں آرہی ہیں ان میں بھی توبہ واستغفار موجود ہے، اشھد أن لا إلہ الا أنت استغفرك وأتوب الیك اور اللّٰھم اجعلنی من التوابین واجعلنی من المتطھرین نماز کے بعد آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم تین بار "استغفر اللہ" فرمایا کرتے تھے ان ساری باتوں سے معلوم ہوا کہ جس طرح کسی نامناسب کام سرزد ہوجانے پر ______ استغفار کیا جاتا ہے اسی طرح طاعات پر بھی استغفار کرنا مستحسن امر ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ بندہ خواہ کتنی ہی بلندیوں پر پہنچ جائے اور وہ طاعت و عبادت کے حقوق کی رعایت کی کتنی ہی کوشش کرلے وہ حق تعالیٰ کی شایان شان کوئی طاعت انجام نہیں دے سکتا، حق تعالیٰ واجب ہیں اور بندہ ممکن ہے اس کے ہر ہر فعل میں امکان کی خامیاں اور کمزوریاں موجود رہیں گی طاعت کے بعد جو استغفار کیا جاتا ہے وہ انہی خامیوں اور کمزوریوں پر کیا جاتا ہے جو ہر ممکن کے لئے لازم ہیں۔

اس باب کی پہلی حدیث میں آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا ارشاد آرہا ہے کہ میں دن میں ستر سے زیادہ مرتبہ استغفار کرتا ہوں، مذکورہ بالا تقریر سے یہ بات واضح ہوگئی ہے کہ استغفار آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم

---

[۱] فرق کی مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو التعلیق الصبیح ص ۹۴، ۹۵، ج ۳۔

کی عصمت کے منافی نہیں کیونکہ استغفار صرف کسی گناہ کے سرزد ہونے پر ہی نہیں کیا جاتا بلکہ طاعت کے بعد بھی استغفار کرنا مستحسن ہے۔ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا استغفار بھی کسی معصیت کی وجہ سے نہیں تھا بلکہ یہ استغفار استغفار من الطاعۃ کے قبیل سے تھا۔ اس کی وضاحت "باب الاعتصام بالکتاب والسنۃ" میں بھی ہوچکی ہے۔ اس کے علاوہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے استغفار کی اور بھی توجیہات کی گئی ہیں مثلاً بعض نے یہ فرمایا ہے کہ آپ کا استغفار اُمت کی تعلیم کے لئے تھا یعنی مقصد یہ بتلانا ہے کہ جب نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم جو کہ گناہوں سے معصوم ہیں صرف طاعات پر اتنا استغفار کرتے ہیں تو اُمتی جن سے صغیرہ یا کبیرہ گناہ سرزد ہوتے رہتے ہیں انہیں تو بدرجہ اولیٰ استغفار کی کثرت کرنی چاہیئے۔ ۲۰۳

وعن الاغر المزنی قال قال رسول اللّٰہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم انہ لیغان علی قلبی الخ

غین بمعنی غیم ہے بادل، بعض نے کہا کہ غین ہلکے بادل کو کہتے ہیں یہاں غین سے مراد مطلق تغطیہ ہے مظاہر حق[1] میں "لیغان علی قلبی" کا ترجمہ کیا گیا ہے" البتہ پردہ کیا جاتا ہے دل میرے پر" اشعۃ اللمعات میں ترجمہ کیا گیا ہے "ہر آئینہ پردہ کردہ میشود بر دل من"[2] حدیث میں جس غین کا ذکر ہے اس سے کیا مراد ہے اس میں مختلف اقوال ہیں

(۱) یہ حدیث متشابہات میں سے ہے، اتنی بات مان لینی چاہیئے کہ آپ کے قلب مبارک پر غین ہوتا تھا۔ یہ غین کیا ہوتا تھا اس سے سکوت اختیار کرنا چاہیئے۔

(۲) غین سے مراد خلافِ اولیٰ کاموں اور اجتہادی غلطیوں کا غین ہے۔ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ انبیاء علیہم السلام صغیرہ و کبیرہ گناہوں سے معصوم ہوتے ہیں لیکن بعض اوقات کسی کام کے افضل طریقہ کو چھوڑ کر فاضل اختیار کر لیتے ہیں یا ان سے اجتہادی غلطی ہوجاتی ہے نبی اتنی سی بات پر سخت پریشان ہوجاتے ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ ہمارے قلب پر اس کا بہت اثر پڑا ہے اسی اثر کو یہاں غین سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اس غین کو دور کرنے کے لئے آپ استغفار فرمایا کرتے تھے۔

(۳) پہلے بتایا جا چکا ہے کہ نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم طاعات اور نیکیوں پر استغفار فرمایا کرتے تھے، اس استغفار کا منشا ذوقِ طاعت کی بلندی اور اس بات کا شدید احساس ہے کہ میں حق تعالیٰ کی عظمتِ شان کے لائق حق طاعت ادا نہیں کرسکا۔ بندہ حق تعالیٰ کے جتنا قریب ہوتا چلا جاتا ہے اور جتنا حق تعالیٰ کی معرفت ان کی عظمت کے احساس میں اضافہ ہوتا رہتا ہے اتنا ہی بندے کا یہ احساس شدید ہوتا رہتا ہے کہ میں ان کے حقوق کی ادائیگی میں کوتاہی کر رہا ہوں ص۲۰۶ پر حضرت ابن مسعودؓ کا یہ ارشاد آرہا ہے کہ مؤمن

---

[1] مظاہر حق ۲۹۴ ج ۲ [2] اشعۃ اللمعات ص ۲۳۶ ج ۲۔

(کامل) اپنے گناہوں کے متعلق یوں خیال کرتا ہے کہ گویا اس کے ایک بہت بڑا پہاڑ ہے جس کے اس پر گرنے کا خطرہ ہے اور فاجر آدمی گناہ کر کے یہ سمجھتا ہے کہ کوئی مکھی ناک پر بیٹھی تھی۔ اس نے ہاتھ سے اُڑا دی یعنی فاجر اپنے گناہوں کو کچھ بھی نہیں سمجھتا اور مؤمن کامل اپنے گناہ کو پہاڑ سمجھتا ہے، اس فرق کی وجہ دونوں کے اندر حق تعالیٰ کی معرفت اور احساس عظمت میں فرق ہے۔ مؤمن میں چونکہ معرفت اور عظمت حق کا احساس زیادہ ہوتا ہے اس لئے وہ اپنی کوتاہی پر بہت زیادہ پشیمان ہو جاتا ہے نبی چونکہ حق تعالیٰ کی معرفت میں سب سے آگے ہوتے ہیں اس لئے ان کو سارا وقت عبادت میں صرف کرنے کے باوجود اور ہر قسم کے صغیرہ وکبیرہ گناہوں سے معصوم ہونے کے باوجود اس بات کا شدید احساس رہتا ہے کہ میں حق تعالیٰ کی عظمت شان کے لائق ادائیگی حقوق میں کوتاہ ہوں خود نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا یہ ارشاد ہے۔ إِنَّ أَتْقَاكُمْ وَأَعْلَمَكُمْ بِاللَّهِ أَنَا[۱]۔ تقوی اللہ اور علم باللہ کو جمع کر کے شاید اسی بات کی طرف اشارہ مقصود ہو۔ قرآن کریم میں بھی ارشاد ہے انما یخشی اللہ من عبادہ العلماء۔ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے علم باللہ، معرفت حق اور احساس عظمت حق کی وجہ سے جو شدید قسم کا احساس پیدا ہوتا تھا اپنی کوتاہی کا اس کو غین سے تعبیر کیا جا رہا ہے۔

(۴) عام سالک کی بھی سب سے بڑی خواہش یہ ہوتی ہے کہ وہ ہر وقت مشاہدۂ حق میں مصروف رہے، ہر وقت اپنے محبوب حقیقی کے ساتھ راز و نیاز رہے، اپنی اس کیفیت میں کسی ضرورت کی وجہ سے بھی کمی ہو جاتی ہے تو اس پر یہ بات بہت شاق ہوتی ہے اور اس کی یہ حالت ہوتی ہے۔

بر دل سالک ہزاران غم بود گر ز باغ دل خلالے کم شود

نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم محبت حق میں سب سے بڑھے ہوئے ہیں اس لئے آپ مشاہدۂ حق کی لذت سے بھی سب سے زیادہ آشنا ہیں آپ نہیں چاہتے کہ ایک لمحہ بھی اشتغال بالمخلوق میں گزارا جائے لیکن تعلیم و تبلیغ کی ذمہ داریاں پوری کرنے کے لئے آپ کو مخلوق کے ساتھ بھی اشتغال رکھنا پڑھتا تھا۔ گو یہ اشتغال بھی حق تعالیٰ ہی کے حکم سے تھا اور مخلوق کے ساتھ تعلق کے وقت بھی حق تعالیٰ سے غافل نہیں رہتے تھے۔ بلکہ مخلوق کو آئینہ بنا لیتے تھے مشاہدۂ باری تعالیٰ کا۔ نظر ان مشاغل میں بھی حق تعالیٰ کی طرف رہتی تھی لیکن واسطہ کے کے ساتھ آپ پر یہ واسطہ بھی بہت گراں تھا۔ اور یہ تڑپ تھی کہ سارا وقت حق تعالیٰ کے ساتھ بلا واسطہ راز و نیاز کے ساتھ گزارا جائے۔ آپ معمولی سے واسطہ اور آئینہ کو بھی غین، پردہ اور حجاب سمجھتے تھے اسی طرح آپ کو ضرورت کی وجہ سے بہت سے مباحات اکل شرب وغیرہ میں بھی مشغول ہونا پڑتا تھا۔

---

[۱] صحیح البخاری ص ۷ ج ۱۔

یہ مباحات بھی آپ کے قلب مبارک کو حق تعالیٰ سے غافل نہیں کرسکتی تھیں لیکن بہرحال ایک واسطہ تو آجاتا تھا آپ اس کو بھی غین سمجھتے تھے اور اس پر استغفار کیا کرتے تھے۔

عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم والذی نفسی بیدہ لو لم تذنبوا لذھب اللّٰہ بکم ولجاء بقوم یذنبون الخ ص۲۰۳۔

حق تعالیٰ نے اس کائنات کو اپنی صفات کا مظہر بنایا ہے، حق تعالیٰ کی صفات میں سے "الستار" "الغفار" وغیرہ بھی ہیں، ان صفات کے مظاہرہ کے لئے حق تعالیٰ نے ایسی مخلوق پیدا کی جس میں خیر اور شر دونوں مادے ہیں یہ مخلوق انسان ہے، انسان پر کبھی شر کا مادہ غالب آجاتا ہے اور اس سے شر کا صدور ہوجاتا ہے پھر دوبارہ خیر کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور اپنی شرارت پر نادم ہوکر اس سے معافی مانگ لیتا ہے حق تعالیٰ اس کی پردہ پوشی بھی فرماتے ہیں اور اس کو معاف بھی فرمادیتے ہیں۔ اس طرح سے حق تعالیٰ کی ان صفات کا مظاہرہ بھی ہوجاتا ہے۔ اگر سارے انسان بھی فرشتوں کی طرح معصوم ہوتے اور ان سے معصیت کا صدور ناممکن ہوتا تو انسان کی تخلیق کا مقصد حاصل نہ ہوتا، حدیث کا یہی مطلب ہے کہ یہ بات خلاف حکمت تھی کہ تمہارے اندر سے شر اور معصیت کا مادہ ہی ختم کردیا جاتا اور تم سے معصیت کا صدور ناممکن ہوجاتا، یہ مادہ حق تعالیٰ کی صفت غفار کے مظاہرہ کے لئے تمہارے اندر رکھا گیا ہے، اس لئے تم اوّل تو یہی کوشش کیا کرو اس مادہ کو مغلوب رکھنے کی، اس مجاہدہ پر بڑا اجر ملے گا۔ اور بالفرض یہ مادۂ شر غالب آجائے اور معصیت کا صدور ہوجائے تو فوراً یہ سوچ لیا کرو کہ اس مادۂ شر کے پیدا کرنے کا مقصد کیا ہے فوراً اس مقصد کی طرف متوجہ ہوجایا کرو۔ اس مادہ کے پیدا کرنے کا مقصد حق تعالیٰ کی صفت مغفرت کا مظاہرہ ہے اس لئے فوراً اس گناہ پر مغفرت طلب کرلیا کرو۔ استغفار کرلیا کرو۔

حاصل یہ کہ معصیت تشریعی اعتبار سے تو قبیح ہی قبیح ہے لیکن تکوینی اعتبار سے اس میں حکمتیں ہیں۔ انسان چونکہ تشریعی اُمور کا مکلف ہے اس لئے قبح تشریعی پر نظر کرتے ہوئے اس سے بچنا ضروری ہے۔ لیکن اگر کوئی معصیت سرزد ہو ہی جائے تو رحمتِ حق سے مایوس نہیں ہونا چاہیئے بلکہ اس گناہ کے تکوینی منافع حاصل کرنے چاہئیں یعنی آئندہ گناہ نہ کرنے کا عزم کرکے توبہ کرلینی چاہیئے مقصد یہ ہے کہ حدیث میں گناہ کرنے کی ترغیب دینا مقصود نہیں کیونکہ یہ تو بعثتِ انبیاء کے مقصد ہی کے خلاف ہے بلکہ اپنی حماقت کی وجہ سے گناہ سرزد ہوجانے کی صورت میں جلدی توبہ واستغفار کی طرف توجہ کی ترغیب دینا مقصود ہے اور توبہ کرلینے کی صورت میں حق تعالیٰ کی طرف سے مغفرت ومعافی کی اُمید دلانا مقصود ہے کہ استغفار کے وقت یہ خیال نہ کرو کہ پتہ نہیں حق تعالیٰ معاف بھی فرمائیں گے یا نہیں، اگر صحیح انداز سے توبہ کرلی تو وہ ضرور معاف کریں گے۔

انہوں نے اس مادہ شر کو پیدا ہی جب صفت مغفرۃ کے مظاہرہ کے لئے کیا ہے تو پھر اس طرف متوجہ ہونے کی صورت میں یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ وہ معاف نہ کریں۔

عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من تاب قبل أن تطلع الشمس من مغربہا تاب اللہ علیہ، ص۲۰۳

اس حدیث میں قبول توبہ کی حد بیان کی گئی ہے لوگوں کی توبہ اس وقت تک قبول ہوتی رہے گی۔ جب تک سورج مغرب سے طلوع نہیں ہوگا، جب قیامت کے قریب سورج مشرق کی بجائے مغرب سے طلوع ہو جائے گا تو توبہ کا دروازہ بند ہو جائے گا۔ اس کے بعد توبہ قبول نہیں ہوگی۔ تقریباً یہی مضمون قرآن کریم کی اس آیت میں بھی وارد ہوا ہے یوم یأتی بعض آیات ربک لا ینفع نفسا ایمانہا لم تکن آمنت من قبل او کسبت فی ایمانہا خیرا (الاعراف) اس حدیث سے اتنی بات تو واضح ہے کہ طلوع الشمس من مغربہا کے وقت جو لوگ موجود ہوں گے۔ اور اصول وفروع اسلام کے مکلف ہوں گے ان کی توبہ یا کسی کافر کا ایمان اس کے بعد مقبول نہیں ہوگا۔ لیکن جو لوگ اس وقت کے بعد پیدا ہوں گے یا جو لوگ اس وقت نابالغ ہوں بعد میں بالغ ہوئے ہوں ان کی توبہ بھی قبول ہوگی یا نہیں اس میں اختلاف ہوا ہے، بعض حضرات نے کہا ہے کہ طلوع الشمس من مغربہا کے بعد قیامت تک توبہ کا دروازہ بند رہے گا۔ اس کے بعد کسی کی بھی توبہ قبول نہیں ہوگی۔ دوسرا قول یہ ہے کہ یہ عدم قبول توبہ ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو طلوع الشمس من مغربہا کا مشاہدہ (بحالت تکلیف) کریں گے، لہٰذا جو لوگ اس کے بعد پیدا ہوں گے یا اس واقعہ کے بعد بالغ ہوں گے۔ ان کی توبہ قبول ہوگی بعض حضرات نے ترجیح اس بات کو دی ہے کہ بعد میں پیدا ہونے والے لوگوں میں سے اگر کسی کو تواتر کے ساتھ اس واقعہ کی خبر پہنچ گئی اور اس کو اس کے وقوع کا یقینی علم ہو گیا تو اس وقت سے اس کی توبہ قبول نہیں ہوگی۔ جن کو یقینی طور پر اس واقعہ کی اطلاع نہیں ملے گی ان کی توبہ قبول ہوتی رہے گی[1]، حضرت حکیم الامت تھانوی قدس سرہ نے بیان القرآن میں روح المعانی کا حوالہ دیتے ہوئے ترجیح اس بات کو دی ہے کہ جب لوگ اس واقعہ کو بھول جائیں گے اور اس کی یہ ہولناکی ذہنوں سے نکل جائے گی تو توبہ دوبارہ قبول ہونی شروع ہو جائے گی[2] (واللہ اعلم)

---

[1] التعلیق الصبیح ص ۱۰۶ ج ۳۔

[2] بیان القرآن سورۃ الاعراف تحت قولہ تعالیٰ ھل ینظرون إلا أن تاتیہم الملائکۃ الخ۔

عن ابن عمر قال قال رسول الله صلی الله علیہ وسلم إن الله یقبل توبة العبد ما لم یغرغر ۔ ص۲۰۴

غرغرہ سے مراد ہے وہ وقت جبکہ روح حلق تک پہنچ جائے۔ یا اس سے مراد ہے وہ وقت جب اپنی موت کا یقین ہو جائے موت کے فرشتے نظر آنے لگیں، موت کے قریب انسان کی دو حالتیں ہوتی ہیں:

(۱) حالت یأس، یعنی وہ وقت جب انسان ظاہری اسباب کے درجہ میں زندگی سے مایوس ہو چکا ہوتا ہے۔ لیکن عالم برزخ کے احوال وغیرہ اس پر منکشف نہیں ہوئے ہوتے، اس وقت میں بالاتفاق کافر کا ایمان اور عاصی کی توبہ مقبول ہے۔

(۲) حالت بأس یعنی نزع کی حالت جبکہ دوسرے عالم کے حالات بھی نظر آنے شروع ہو جاتے ہیں، ان میں سے کس موقعہ پر کس نوعیت کی توبہ قبول ہوتی ہے اسمیں اقوال مختلف ہیں لیکن بیان القرآن میں ترجیح اس بات کو دی گئی ہے کہ پہلی حالت میں، عاصی کی توبہ اور کافر کا ایمان دونوں مقبول ہیں اور دوسری حالت میں دونوں غیر مقبول [۱]

عن ابی ذر قال قال رسول الله صلی الله علیہ وسلم یقول الله تعالیٰ یا عبادی کلکم ضال إلا من هدیت الخ ص۲۰۵

اس حدیث سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ انسان اپنی فطرت کے اعتبار سے گمراہ ہے۔ جبکہ دوسری حدیث میں ہے کل مولود یولد علی الفطرة اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر انسان استعداد اسلام پر پیدا ہوتا ہے۔ مظاہر حق میں اس اشکال کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ دوسری حدیث میں "الفطرة" سے مراد توحید ہے یعنی اگر کسی انسان کو دوسرے مؤثرات سے محفوظ کر کے محلی بالطبع چھوڑ دیا جائے تو وہ توحید ہی کو قبول کریگا اور زیر بحث حدیث میں جس ضلالت کا تذکرہ ہے اس سے مراد ہے تفصیلی احکام سے جہالت۔

ما نقص ذلك من ملكي إلا كما لو أن أحدكم مر بالبحر الخ مطلب یہ ہے کہ جسطرح اگر کوئی ایک بہت بڑے سمندر میں سوئی ڈبو کر نکال لے تو اس سے سمندر میں جو کمی آتی ہے وہ بالکل ہی کالعدم ہوتی ہے اسی طرح پوری دنیا کے لوگ مل کر حق تعالیٰ سے اپنی ساری مرادیں مانگیں اور حق تعالیٰ عنایت فرمادیں تو اس سے حق تعالیٰ کے خزانوں میں ذرہ برابر بھی کمی نہیں ہوگی۔

عن ابی هریرة قال قال رسول الله صلی الله علیہ وسلم قال رجل لم یعمل خیراً قط الخ ص۲۰۶۔ اس شخص نے ساری عمر گناہ کرنے کے باوجود آخر میں غلبہ خشیت میں اپنے بیٹوں کو یہ وصیت کی تھی کہ میری لاش جلا کر راکھ کر دی جائے اور آدھی راکھ سمندر میں ڈال دی جائے اور آدھی جنگل میں اڑا دی جائے حق تعالیٰ نے اس کی اس خشیت کی وجہ سے اسے معاف کر دیا، اس حدیث میں اسکے

[۱] بیان القرآن سورة النساء تحت قولہ تعالیٰ ولیست التوبة للذین یعملون السیئات الخ۔

یہ لفظ بھی آرہے ہیں۔ لئن قدر اللّٰہ علیہ لیعذبنہ عذابًا لا یعذب بہ أحدًا من العالمین۔ اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ اس نے یہاں لفظ "إن" استعمال کیا ہے یہ لفظ اس وقت لایا جاتا ہے کہ جبکہ شرط کے وقوع میں شک ہو۔ یہاں شرط ہے "قدر اللّٰہ" اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس کو حق تعالیٰ کی قدرت میں شک بھی اور جس کو اللہ تعالیٰ کی قدرت میں شک ہو وہ کافر ہوتا ہے تو اس شخص کی قدرتِ باری میں شک کے باوجود مغفرت کیسے ہوگئی، اس اشکال کے مختلف جواب دیئے گئے ہیں۔

(۱) یہاں "قدر" قدرت سے مأخوذ نہیں بلکہ "قدر" سے مأخوذ ہے جس کا ایک معنی تنگی کرنا بھی آتا ہے جیسے حق تعالیٰ کے اس ارشاد میں ہے اللّٰہ یبسط الرزق لمن یشاء ویقدر، مطلب یہ ہوا کہ اگر اللہ تعالیٰ نے میرے ساتھ تنگی والے معاملہ کا ارادہ کیا تو مجھے بہت سخت عذاب ہوگا۔

(۲) "قدر" یہاں بمعنی "قدّر" ہے ای قضی، یعنی حق تعالیٰ نے اگر میرے خلاف فیصلہ کیا تو مجھے سخت عذاب دیا جائے گا۔

(۳) اس شخص نے یہ بات غلبۂ حال میں کہی تھی غلبۂ حال کا مطلب یہ ہے کہ کوئی خاص کیفیت دل پر اتنی چھا جائے کہ دوسری طرف کا دھیان نہ رہے، اس نے یہ بات غلبۂ خشیت میں کہی ہے، غلبۂ حال میں آدمی معذور ہوتا ہے۔ حق تعالیٰ کی خشیت اس پر اتنی چھاگئی تھی کہ اس کو یہ بھی احساس نہ رہا تھا کہ میں کیا کہہ رہا ہوں۔

باب جامع الدعاء

عن عثمان بن حنیف قال إن رجلًا ضریر البصر أتی النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم الخ ص ۲۱۹

مسئلہ توسل

اس حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کو اپنے توسل کے ساتھ دعاء کرنے کا حکم فرمایا، توسل کی کئی صورتیں ہوسکتی ہیں۔

(۱) کسی زندہ یا مردہ سے مافوق الاسباب مرادیں مانگی جائیں مطلوب منہ حق تعالیٰ کی بجائے کوئی اور ہو، یہ شرک ہے کسی کے ہاں بھی جائز نہیں۔

(۲) کسی مسلمان سے یہ درخواست کی جائے کہ میرے لئے دعا کردیں۔ زندوں سے تو دعاء کرانا بالاتفاق جائز ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر کو فرمایا تھا لا تنسنا یا أخی فی دعائك، موت کے بعد یہ مسئلہ موقوف ہوگا سماع موتی کے مسئلہ پر جو حضرات سماع موتی کے قائل ہیں ان کے ہاں جائز ہوگا اور جو عدم سماع کے قائل ہیں ان کے ہاں یہ فعل عبث ہوگا لیکن سلف میں مُردوں سے دعا کی درخواست کا معمول نہیں رہا اس لئے نہ کرنا ہی اولیٰ ہے۔ لیکن انبیاء کرام

اس حکم سے مستثنیٰ ہیں ان کا سماع بھی متفق علیہ مسئلہ ہے اور عند القبر ان سے طلبِ شفاعت بھی بالاتفاق جائز ہے۔
کسی مخلوق کے وسیلہ سے حق تعالیٰ سے دعاء کرنا اس کی بھی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ اپنے نیک اعمال کا واسطہ دیکر دعاء کی جائے یہ بھی باتفاقِ اُمّت جائز ہے اس کی دلیل صحیحین کی وہ مشہور حدیث ہے جس میں تین آدمیوں کے غار میں بند ہوجانے کا واقعہ آیا ہے، ان میں سے ہر ایک نے اپنے خاص عمل صالح کے وسیلہ سے دُعاء کی تو وہ غار کھل گیا تھا، آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ان کی یہ دُعا بغیر نکیر کے نقل فرمائی ہے۔ یہ اس کے جواز کی دلیل ہے۔
دوسری صورت یہ ہے کہ کسی مقبول شخصیت کے وسیلہ سے دُعاء کی جائے جمہور علماءِ اُمّت کے نزدیک یہ بھی جائز ہے۔ حافظ ابن تیمیہؒ نے اس کے جواز کا انکار کیا ہے، ان کی اس رائے کے متعلق علامہ شامیؒ نقل فرماتے ہیں۔ قال السبکی یحسن التوسل بالنبی الی ربه ولم ینکره أحد من السلف ولا الخلف إلا ابن تیمیة فابتدع مالم یقله عالم قبله[1] یہ ایک شافعی عالم کی بات ایک حنفی فقیہ بغیر تردید کے نقل فرما رہے ہیں۔
جمہور جس توسل بالأعیان کے قائل ہیں اس کا مطلب سمجھ لینا بھی ضروری ہے، حضرت حکیم الأمت تھانویؒ نے اس کا مطلب اس طرح سے بیان کیا ہے۔ "حاصل توسل فی الدعاء کا یہ ہے کہ اے اللہ فلاں بندہ آپ کا مورد رحمت ہے اور موردِ رحمت سے محبت اور اعتقاد رکھنا بھی موجب جلب رحمت ہے اور ہم اس سے محبت اور اعتقاد رکھتے ہیں پس ہم پر بھی رحم فرما[2]" علامہ سبکیؒ نے بھی تقریباً یہی مطلب بیان کیا ہے وہ فرماتے ہیں۔ وفی العادة من کان له عند الشخص قدرٌ بحیث انه اذا شفع عنده قبل شفاعته فاذا انتسب إلیه شخص فی غیبته و توسل بذالك وتشفع به وإن لم یکن حاضرا ولا شافعا الخ[3]۔ مقصد ان کے کہنے کا یہ ہے کہ جب کسی شخصیت کا کسی کے ہاں کوئی مقام ہوتا ہے اور وہ اس شخصیت کی سفارش قبول کرلیتا ہو تو اگر کوئی شخص ویسے ہی اس کے سامنے یہ ظاہر کرے کہ میں فلاں شخصیت سے تعلق رکھنے والا ہوں تو بھی وہ اس کے ساتھ اچھا معاملہ کرے گا، ایسے ہی توسل بالنبی وغیرہ میں بھی دُعاء کرنے والے کو حق تعالیٰ کی مقبول شخصیت کے ساتھ جو تعلق اور محبت ہوتی ہے اس کے وسیلہ سے دُعاء کرتا ہے۔ تو توسل بالأعیان کا مآل بھی توسل بالأعمال ہی ہے۔
حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ بھی توسل بایں معنیٰ کو جائز سمجھتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں۔ أما التوسل بالإیمان به ومحبته وطاعته والصلاة والسلام علیه وبدعائه وشفاعته ونحو ذلك مما هو من افعاله وأفعال العباد المأمورین بها فی حقه فهو مشروع باتفاق المسلمین[4] الخ

---

[1] ردالمختار ص ۲۸۱ ج ۵ [2] نشر الطیب ص ۲۷۶۔ [3] شفاء السقام ص ۱۶۳، ۱۶۴
[4] الفتاوی الکبریٰ ص ۳۵۱ ج ۱ ص ۳۴۹ پر بھی اسی کے قریب قریب مضمون مذکور ہے۔

اس عبارت کے مطابق حافظ ابن تیمیہ اور جمہور علمائے اُمت میں اختلاف لفظی سا رہ جاتا ہے مآل دونوں کا ایک ہے ممکن ہے کہ حافظ ابن تیمیہ نے کہیں توسل سے مطلقاً بھی روکا ہو یا اس لفظ کے استعمال سے روکا ہو سداً للذریعہ۔

بعض حضرات نے توسل کو آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے ساتھ خاص کیا ہے، لیکن یہ رائے صحیح نہیں صحیح یہ ہے کہ کسی بھی مقبول شخصیت کے توسل سے دعاء کرنا جائز ہے، غالباً یہی بات بتانے کیلئے حضرت عمرؓ نے اپنے دورِ خلافت میں حضرت عباسؓ کے توسل سے بارش کی دعاء کی تھی۔[1]

چند دلائل

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ توسل بالاعیان کے جواز پر چند ایک دلائل پیش کر دیئے جائیں۔

① حضرت عثمان بن حنیفؓ کی زیر بحث حدیث، اس میں ہے کہ ایک نابینا آدمی آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی خدمتِ اقدس میں حاضر ہوا اور دعاء کی درخواست کی، آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے فرمایا کہ اگر چاہو تو تمہاری بینائی لوٹنے کی دعاء کر دوں اور اگر چاہو تو اسی حالت پر صبر کر لو یہ تمہارے لئے زیادہ بہتر ہوگا اس نے کہا آپ دُعاء ہی کر دیجیے آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اس کو حکم دیا کہ وضوء کر کے یہ دعاء کرو۔ اللّٰھم إنی أسألک وأتوجه إلیک بنبیک محمد نبی الرحمة إنی أتوجه بک إلی ربی لیقضی لی فی حاجتی هذه اللّٰھم فشفعه فیَّ. بعض روایتوں میں وضوء کے بعد دو رکعتیں پڑھنے کا بھی ذکر ہے۔

صاحب مشکوٰۃ نے یہ حدیث ترمذی کے حوالہ سے ذکر کی ہے اور امام ترمذی سے اس کی تصحیح بھی نقل کی ہے، امام ترمذی کے علاوہ ابن ماجہ نے بھی اس کی تخریج کی ہے۔[2] نسائی نے بھی اس کی تخریج کی ہے۔[3] حاکم نے اس کی تخریج کر کے اس کو صحیح علی شرط الشیخین کہا ہے ذہبی نے بھی ان کی موافقت کی ہے۔[4] ابن خزیمہ نے بھی اپنی صحیح میں اس حدیث کی تخریج کی ہے۔[5] انہوں نے اس حدیث کی تصحیح کی ہے۔[6]

اس حدیث سے دو باتیں معلوم ہوئیں ایک یہ کہ اپنی کسی حاجت کے لئے کسی مقبول شخصیت سے دعاء کی درخواست کرنا جائز ہے، اس آدمی نے آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے دعاء کی درخواست کی تھی آپ نے اس پر نکیر نہیں فرمائی، دوسرے اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ کسی مقبول شخصیت کے توسل سے دعاء کرنا جائز ہے کیونکہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اسے اپنے توسل سے دعاء کرنے کا حکم فرمایا تھا۔

---

[1] مشکوٰۃ ص ۱۳۲ باب الاستسقاء۔ [2] سنن ابن ماجہ ص[illegible] [3] کذا فی الترغیب والترہیب ص ۶۶ ج ۲ طبع المکتبۃ التجاریۃ الکبریٰ مصر (۱۳۷۹ھ)

[4] مستدرک حاکم ص ۳۱۳ ج ۱۔ [5] التعلیق الصبیح ص ۴۴ ج ۳۔

[6] ایضاً ص ۱۶۵ ج ۳۔

بعض لوگ توسل بالأموات اور توسل بالأحیاء میں فرق کرنے لگ جاتے ہیں، اس فرق کی کوئی معقول وجہ نہیں ہے، کیونکہ توسل کا اصل مدار متوسل بہ شخصیت کی مقبولیت عند اللہ اور دعاء کرنے والے کا اس کے ساتھ تعلق ہے۔ یہ امر قبل از موت اور بعد از موت دونوں صورتوں میں موجود ہیں، اس لئے اس حدیث سے جہاں قبل از موت توسل کا جواز ثابت ہو رہا ہے اسی طرح متوسل بہ کی موت کے بعد بھی جائز ہونا چاہیئے۔ اس بات کی مزید تائید اس سے ہوتی ہے کہ معجم طبرانی وغیرہ کی روایت میں یہ بھی حضرت عثمان بن حنیفؓ نے حضرت عثمان بن عفانؓ کے زمانہ میں ایک آدمی کو سکھائی تھی۔ جو حضرت عثمانؓ کی خدمت میں حاضر ہوتا تھا لیکن آپ اس کی طرف زیادہ توجہ نہیں کرتے تھے اس نے عثمان بن حنیفؓ کے بتلانے کے مطابق اسی طرح دعاء کی تو حضرت عثمانؓ نے اس کی طرف بہت زیادہ توجہ کی، طبرانی نے اس روایت کی تصحیح بھی کی ہے[1]۔ حدیث کی روایت کرنے والے صحابی نے خود بھی یہ بات واضح فرمادی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد بھی آپ کے توسل سے یہ دعاء کرنا جائز ہے۔ ظاہر ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مقصود سے یہ صحابی زیادہ واقف ہوں گے بنسبت بعد کے لوگوں کے۔

(۲) پہلے بتایا جاچکا ہے کہ توسل بالأعیان کا مآل بھی توسل بالأعمال ہی ہے لہٰذا جن دلائل سے توسل بالأعمال کے جواز پر استدلال کیا جائے گا۔ انہی سے توسل بالأعلام کے جواز پر بھی استدلال ہوسکتا ہے، ان دلائل میں سے اہم حدیث الغار ہے جس کا تذکرہ کیا جاچکا ہے۔ یہ حدیث اس مسئلہ میں بھی ہماری دلیل ہے۔

(۳) مشکوۃ ص ۴۴۶ پر باب الفقراء میں بحوالہ بخاری ایک حدیث آرہی ہے۔ اس میں یہ لفظ بھی ہیں هل تنصرون وترزقون إلا بضعفائكم حدیث کا مطلب یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی رحمت کمزور اور شکستہ دل لوگوں کی طرف زیادہ متوجہ ہوتی ہے وہ حق تعالیٰ کی خصوصی رحمت کے مورد ہوتے ہیں اور تمہارا چونکہ ان کے ساتھ بعض اوقات تعلق ہوتا ہے اس تعلق کی وجہ سے تم بھی موردِ رحمت بن جاتے ہو اور تمہاری بھی مدد کر دی جاتی ہے اور رزق دے دیا جاتا ہے۔ توسل کے اندر بھی یہی دعاء کی جاتی ہے کہ آپ کا فلاں بندہ آپ کی رحمت کا مورد ہے۔ میرا بھی اس کے ساتھ تعلق ہے اس لئے مجھ پر بھی رحم فرما دیجئے۔

(۴) مشکوۃ ص ۴۵۳ پر حضرت انسؓ کی حدیث آرہی ہے بحوالہ ترمذی حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں دو بھائی تھے ایک تو اکثر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر رہتا اور دوسرا کھیتی باڑی وغیرہ کرتا، اس کھیتی باڑی کرنے والے بھائی نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت

[1] الترغیب والترہیب ص ٦٧ ج ٢۔

میں دوسرے بھائی کی شکایت کی وہ ہمارے ساتھ کام کاج نہیں کرتا آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے فرمایا "لعلك ترزق بہ" شاید تمہیں بھی اس کی برکت سے رزق مل رہا ہو، یعنی اصل رزق کا مستحق حق تعالیٰ کے ہاں وہ ہو لیکن تمہارے ان کے ساتھ تلبس و تعلق کی وجہ سے تمہیں بھی رزق مل رہا ہو۔ اگر کوئی شخص یہی دُعاء حق تعالیٰ سے کرلے کہ آپ کے فلاں مرحوم بندے کے ساتھ تلبس و تعلق کی وجہ سے مجھ پر بھی رحم کر دیجئے تو اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہونا چاہیئے۔

تنبیہ فقہ حنفی کی بعض کتب میں یہ لکھا ہے کہ "بحق رسلك" وغیرہ کہہ کر دُعاء کرنا مکروہ ہے۔ اس سے بعض اوقات مغالطہ دینے کی کوشش کی جاتی ہے کہ احناف توسل کے قائل نہیں، اس کے متعلق یہ سمجھ لینا چاہیئے کہ ان عبارات کا یہ مطلب نہیں کہ توسل مطلقاً ناجائز ہے بلکہ یہاں صرف لفظ "حق" کے استعمال سے روکا گیا ہے اس کی بھی ایک خاص وجہ ہے، معتزلہ کا یہ عقیدہ تھا کہ بندہ نیکی کرے تو حق تعالیٰ پر اس کا بدلہ دینا واجب ہوتا ہے اور یہ حق تعالیٰ کے ذمہ بندے کا حق (عقلی) ہوتا ہے جس کی تفصیل کتاب الایمان میں گذر چکی ہے۔ بحق رسلك کہنے سے چونکہ غلط معنی کا ایہام ہوتا ہے اس لئے فقہاء نے اس کو مکروہ قرار دیا چنانچہ اسی عبارت کے ساتھ بہت سے حضرات نے یہ علت بھی لکھی ہے لانہ لاحق للمخلوق علی الخالق[1] ایسے انداز سے توسل جس سے غلط معنی کا ایہام نہ ہوتا ہو اس کے جواز کے فقہاء احناف بھی قائل ہیں۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں۔ وقد عد من آداب الدعا التوسل علی مافی الحصن وجاء فی روایۃ اللّٰھم إنی اسألك بحق السائلین علیك[2] الخ ماثور دعاؤں میں "بحق السائلین" کے لفظ آ رہے ہیں تو احناف اس سے مطلقاً کیسے منع کر سکتے ہیں۔

علامہ آلوسیؒ روح المعانی میں توسل کی مختلف صورتوں پر گفتگو کرنے کے بعد فرماتے ہیں إن التوسل بجاہ غیر النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا بأس بہ أیضاً إن کان المتوسل بجاہ مما علم أن لہ جاھاً عند اللہ کالمقطوع بصلاحہ وولایتہ[3] اسی طرح فرماتے ہیں۔ وبعد ھذا کلہ أنا لا أری بأساً فی التوسل إلی اللہ بجاہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم عند اللہ تعالیٰ حیا ومیتاً ویراد من الجاہ معنی یرجع إلی صفۃ من صفاتہ تعالیٰ مثل أن یراد بہ المحبۃ التامۃ المستدعیۃ عدم ردہ وقبول شفاعتہ[4] الخ

---

[1] مثلاً درمختار مع ردالمختار ص ۲۸۱ ج ۵ و فتاوی عالمگیریہ ص ۳۱۸ ج ۵۔

[2] ردالمختار ص ۲۸۱ ج ۵ نقلاً عن شرح النقایہ لملا علی القاری۔

[3] روح المعانی ص ۱۲۸ ج ۶ [4] ایضاً۔

آخر میں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ کے متعلق علماء دیوبند کی اجماعی مسلکی دستاویز المہند علی المفند کا حوالہ پیش کر دیا جائے، اس کتاب کا تعارف پہلے کرایا جا چکا ہے۔ علماء حرمین شریفین کی طرف سے ارسال کردہ سوالوں میں سے ایک سوال توسل کے متعلق بھی تھا، وہ سوال اور اس کا علماء دیوبند کی طرف سے جواب حسب ذیل ہے۔

السوال الثالث والرابع

۳۔ هل للرجل ان یتوسل فی دعواته بالنبی صلی الله علیه وسلم بعد الوفاة ام لا؟

۴۔ ایجوز التوسل عندکم بالسلف الصلحین من الانبیاء والصدیقین والشهداء اولیاء رب العالمین ام لا؟

تیسرا اور چوتھا سوال

کیا وفات کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا توسل لینا دعاؤں میں جائز ہے یا نہیں؟

تمہارے نزدیک سلف صالحین یعنی انبیاء صدیقین اور شہداء و اولیاء اللہ کا توسل بھی جائز ہے یا ناجائز؟

الجواب

عندنا وعند مشائخنا یجوز التوسل فی الدعوات بالانبیاء والصالحین من الاولیاء والشهداء والصدیقین فی حیوتهم وبعد وفاتهم بان یقول فی دعائه اللهم انی اتوسل الیك بفلان ان تجیب دعوتی وتقضی حاجتی الی غیر ذلك کما صرح به شیخنا ومولانا الشاه محمد اسحق الدهلوی ثم المهاجر المکی ثم بینه فی فتاواه شیخنا ومولانا رشید احمد الگنگوهی رحمة الله علیهما وفی هذا الزمان شائعة

جواب

ہمارے نزدیک اور ہمارے مشائخ کے نزدیک دعاؤں میں انبیاء و صلحاء و اولیاء و شہداء و صدیقین کا توسل جائز ہے۔ اُن کی حیات میں یا بعد وفات، بایں طور کہ کہے یا اللہ میں بوسیلہ فلاں بزرگ کے تجھ سے دعا کی قبولیت اور حاجت براری چاہتا ہوں اسی جیسے اور کلمات کہے چنانچہ اس کی تصریح فرمائی ہے ہمارے شیخ مولانا شاہ محمد اسحاق دہلوی ثم المکی نے پھر مولانا رشید احمد گنگوہی نے بھی اپنے فتاویٰ میں اس کو بیان فرمایا ہے۔ جو چھپا ہوا آج کل لوگوں کے ہاتھوں میں موجود ہے، اور یہ مسئلہ

مستفیضة بایدی الناس وهـذه المسئلة مذکورة علی صفحة ۹۳ من الجلد الاوّل منها فلیراجع الیها من شاء.

اس کی پہلی جلد کے صفحہ ۹۳ پر مذکور ہے. جس کا جی چاہے دیکھ لے.

کتاب المناسک

مناسک جمع ہے منسک کی بفتح السین وکسرہا، مصدر میمی ہے۔ اس کا معنی ہے عبادت کرنا، قربانی کرنا، یہ لفظ ظرفِ زمان یا ظرف مکان بھی ہوسکتا ہے یعنی عبادت کرنے کی جگہ یا وقت، قربانی کرنے کی جگہ یا وقت، یہاں مناسک سے مُراد ہیں افعالِ حج۔

حج کا لغوی و اصطلاحی معنیٰ

حج حاء کے فتحہ یا کسرہ کے ساتھ حج کا لغوی معنی بعض نے بیان کیا ہے "القصد" بعض نے کہا اس کا معنی ہے "القصد إلی المعظم" بعض نے اس کا لغوی معنی بیان کیا ہے "القصد مرۃ بعد أخری" خلیل بن احمد نے حج کا لغوی معنی بیان کیا ہے "کثرۃ القصد إلی من تعظمہ" حج کی اصطلاحی تعریف مختلف طرح سے کی گئی ہے۔ درمختار میں تعریف اس طرح سے کی گئی ہے۔ زیارۃ مکان مخصوص فی زمن مخصوص بفعل مخصوص[۱] حج شرعی کی لغوی معنی کے ساتھ مناسبت ظاہر ہے اس لئے کہ اس میں بھی بیت اللہ وغیرہ کا قصد کیا جاتا ہے اور ہر سال لوگ ان مقاماتِ مقدسہ کی زیارت کے قصد سے جاتے ہیں۔

حج واجب علی الفور ہے یا علی التراخی

حج ارکانِ اسلام میں سے ایک اہم رکن ہے، اس کی فرضیت کتاب اللہ، حدیث اور اجماع سے ثابت ہے۔ اس کی فرضیت کا منکر کافر ہے۔ حج کی فرضیت پر سب متفق ہیں۔ البتہ اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ حج واجب علی الفور ہے یا علی التراخی، امام شافعی اور امام محمدؒ کے نزدیک حج واجب علی التراخی ہے۔ امام مالک، امام ابو یوسف اور امام احمد کے نزدیک واجب علی الفور ہے۔ امام صاحب سے اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں۔ اصح روایت یہ ہے کہ حج واجب علی الفور ہے۔[۲]

حج کے واجب علی الفور ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جس سال وجوبِ حج کی شرائط پائی گئی ہیں اسی سال حج کرنا واجب ہے تاخیر سے گناہ گار ہوگا۔ واجب علی التراخی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اسی سال حج کرنا ضروری نہیں پوری عمر میں جب بھی کرلے جائز ہے۔ تاخیر کی وجہ سے گناہگار نہیں ہوگا۔ لیکن یہ بات ذہن میں رہنی چاہیئے کہ

---

[۱] دیکھئے اوجز المسالک ص ۲۹۵ ج ۳۔ [۲] مذاہب دیکھئے اوجز المسالک ص ۲۹۵ ج ۳۔

مندرجہ ذیل دو نقطوں پر دونوں فریق متفق ہیں۔

(۱) اگر شرائطِ وجوب کے پائے جانے کے بعد حج کو مؤخر کرتا رہا یہاں تک کہ موت آگئی، اپنی زندگی میں حج نہ کیا تو فریقین کے نزدیک گناہگار ہوگا۔

(۲) اگر کوئی شخص شرائطِ وجوب پائے جانے کے بعد حج کو مؤخر کر کے اداء کرے تو جب بھی اداء کرے گا وہ حج ادا ہی ہوگا قضاء نہیں ہوگا، حج کا وقت پوری عمر ہے جب بھی کرے ہوگا ادا ہی۔ اختلاف صرف شرائط وجوب پائے جانے کے بعد تاخیر میں ہوا شیخین کے نزدیک تاخیر سے گناہ گار ہوگا امام محمد کے نزدیک تاخیر کی وجہ سے گناہگار نہیں ہوگا۔

حج کس سال فرض ہوا

حج کب فرض ہوا اس میں اقوال بہت مختلف ہیں ایک قول یہ بھی ہے کہ حج ہجرت سے پہلے ہی فرض ہوگیا تھا لیکن یہ قول شاذ ہے، جمہور کی رائے یہ ہے کہ حج مدنی زندگی میں فرض ہوا ہے، پھر مدنی زندگی کے کونسے سال میں فرض ہوا ہے اس میں بھی مؤرخین کے اقوال مختلف ہیں۔ اس میں ۵ھ سے لے کر ۱۰ھ تک اقوال ملتے ہیں[۱]۔ لیکن زیادہ قابلِ اعتماد قول دو معلوم ہوتے ہیں ایک ۶ھ والا دوسرا ۹ھ والا۔

ان دونوں قولوں کے مطابق ۹ھ میں حج فرض ہوچکا تھا، آنحضرت صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے اس سال حج نہیں کیا بلکہ حضرت ابوبکرؓ کو امیر الحاج بنا کر بھیجا ہے، خود ۱۰ھ میں حج فرمایا ہے، اس پر یہ اشکال ہوسکتا ہے کہ اگر ۹ھ میں حج فرض ہوچکا تھا تو آپ نے اس سال خود حج کیوں نہیں فرمایا۔ اس اشکال کے کئی جواب دیئے گئے ہیں۔

(۱) بعض حضراتؒ نے یہ فرمایا ہے کہ آنحضرت صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے اس سال خود حج اس لئے نہیں فرمایا کہ اس سال حج کی تاریخیں اپنے صحیح محل پر نہیں تھیں، مشرکین کی طرف سے نسیٔ کی وجہ سے تاریخیں آگے پیچھے ہوگئی تھیں، مشرکین عرب اشہر حرم میں قتال کو ناجائز سمجھتے تھے لیکن اس میں ایک گڑبڑ کیا کرتے تھے وہ یہ کہ اگر کبھی جنگ کے دوران کوئی شہر حرام شروع ہونے والا ہوتا اور خیال ہوتا ابھی جنگ جاری رکھنے کا تو اعلان کردیتے کہ اس سال یہ مہینہ مؤخر کردیا گیا۔ مثلاً لڑائی کے دوران رجب شروع ہونے لگتا تو جنگ جاری رکھنے کے لئے اعلان کردیتے کہ اس سال رجب مؤخر ہوگیا۔ اب یہ شعبان کے بعد ہوگا۔ بعض شعبان کے ختم پر یہ اعلان کردیتے کہ اب رجب مزید مؤخر ہوگیا ہے۔ اب یہ رمضان کے بعد ہوگا۔ بعض اوقات اس طرح کرتے کرتے پورا سال ختم ہوجاتا اور رجب ابھی نہ آیا ہوتا تو اعلان کردیتے کہ اب سال بارہ کی بجائے مثلاً تیرہ مہینوں کا ہوگا۔ اس تاخیر اور زیادت کو نسیٔ کہا جاتا ہے، اس

---

[۱] تفصیل اقوال دیکھئے اوجز المسالک ۲۹۶ ج ۳۔

کی وجہ سے مہینوں کی ترتیب میں انہوں نے بہت گڑبڑ کر رکھی تھی، بعض اوقات اصل میں کوئی اور مہینہ ہوتا اور لوگ اور سمجھ رہے ہوتے، ۹ھ میں بھی نسئی کی وجہ سے حج کی تاریخیں اپنی جگہ پر نہیں تھیں اس لئے آپ خود حج کے لئے تشریف نہیں لے گئے اگلے سال ذوالحجہ کا مہینہ اپنے صحیح محل پر آگیا تھا اس لئے ۱۰ھ میں آپ خود حج کے لئے تشریف لے گئے ہیں لیکن یہ وجہ مناسب معلوم نہیں ہوتی، اس لئے کہ اگر یہ بات ہوتی تو نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم حضرت ابوبکر صدیقؓ وغیرہ کو بھی اس سال حج کے لئے نہ بھیجتے۔

(۲) بہتر وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ ۹ھ سے پہلے مکہ تو فتح ہو چکا تھا لیکن مشرکین کو ابھی تک حج سے روکا نہیں گیا تھا اس لئے انہوں نے اس سال حج کے لئے آنا تھا اور مشرکانہ رسوم بھی کرنی تھیں، اس موقعہ پر سختی سے ان مشرکانہ رسوم سے روکنا مناسب نہیں تھا اس لئے کہ ابھی ان کو صریح ممانعت نہیں کی گئی تھی۔ لیکن اگر نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم خود تشریف لے جاتے اور ان کو دیکھ کر نہ روکتے تو یہ شان نبوت کے منافی ہوتا اس لئے اس سال خود تشریف نہیں لے گئے بلکہ حضرت ابوبکرؓ کو امیر بنا کر بھیج دیا، اور یہ اعلانات بھی کروا دیئے کہ آئندہ مشرکین حج کے لئے نہ آئیں، کوئی شخص ننگا طواف نہ کرے اگلے سال جب مشرکین کے آنے کا امکان نہ رہا اور اصلاحات کی جا چکیں۔ تو خود بھی حج کے لئے تشریف لے گئے، ۹ھ والے حج میں امیر تو حضرت ابوبکرؓ ہی تھے لیکن اعلان برارت کے لئے بعد میں حضرت علیؓ کو بھیجا گیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عرب کا یہ دستور تھا کہ جب کوئی معاہدہ وغیرہ ختم کرنا ہوتا تو قبیلہ کا امیر خود اس کا اعلان کرتا یا اس کا کوئی قریبی رشتہ دار آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے خود تو یہ اعلان نہیں فرمایا اور صحابہؓ میں سے رشتہ کے اعتبار سے آپ کے زیادہ قریب حضرت علی تھے اس لئے اعلان برارت کے لئے ان کو بھیجا۔ امیر بہر صورت ابوبکرؓ ہی رہے۔

وعنه قال قال رسول اللّٰه صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم لا يخلون رجل بامرءة ولا تسافرن امرءة إلا ومعها زوج الخ ص۲۲۱

امام ابوحنیفہ اور امام احمد کے نزدیک عورت پر سفر حج واجب ہونے کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ اس کے ساتھ اس کا خاوند یا کوئی محرم ہو، اگر خاوند یا کوئی محرم اس کے ساتھ جانے کے لئے تیار نہ ہو تو اس پر حج واجب نہیں، امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک عورت پر حج کے وجوب کے لئے محرم کا ساتھ ہونا شرط نہیں ہے[1]۔ لہٰذا اگر قافلہ کے ساتھ عورت کا زوج یا محرم نہ ہو اور دوسری قابل اعتماد عورتیں موجود ہوں تو امام شافعی کے نزدیک اس پر حج واجب ہے[2]۔ زیر بحث حدیث حنفیہ وحنابلہ کی دلیل ہے اس میں ہے آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے بغیر محرم کے

---

[1] بدایۃ المجتہد ص ۲۳۵ ج ۱۔ [2] بذل المجہود ص ۷۹ ج ۳۔

عورت کے سفر کرنے سے نہی فرمائی اس پر ایک صحابیؓ نے عرض کیا کہ فلاں غزوہ میں جانے کے لئے میرا نام لکھ لیا گیا اور میری بیوی حج کے لئے گئی ہوئی ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اذهب فاحجج مع امرأتك اس سے معلوم ہوا کہ عورت بغیر زوج یا محرم کے اکیلی سفر پر نہیں جا سکتی خواہ وہ سفر حج ہی کیوں نہ ہو۔ لہٰذا اگر کسی عورت کے ساتھ اس کا خاوند یا کوئی محرم جانے کے لئے تیار نہیں ہے تو اس کے لئے سفر حج سے ایک عذر شرعی مانع ہوا لہٰذا اس کے حق میں استطاعتِ سبیل متحقق نہ ہوئی۔

کتنی مسافت کا سفر عورت اکیلی نہیں کر سکتی اس میں زیر بحث حدیث مطلق ہے۔ مدت کی کوئی تحدید نہیں آگے حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث آرہی ہے اس میں ایک دن ایک رات کی مسافت کا ذکر ہے یعنی اتنی مسافت کا سفر کرنا ہو تو عورت اکیلی نہیں کر سکتی اس سے کم کر سکتی ہے۔ بعض روایات میں دو دن دو رات کی مسافت آرہی ہے، بہت سی روایات میں تین دن کی مسافت آرہی ہے، بظاہر تعارض ہے۔ اس کا حل یہ ہے کہ اصل مدار تو وہی روایات ہیں جن میں تین دن کی مسافت کا ذکر ہے یعنی مسافتِ قصر یا اس سے زیادہ سفر ہو تو عورت اکیلی نہیں جا سکتی ہے۔ اصل حکم یہی ہے۔ لیکن اگر فتنہ کا خدشہ ہو تو دو دن کی مسافت سے بھی روکا جا سکتا ہے اور اگر اور بھی زیادہ فتنہ کا خدشہ ہو تو ایک دن کی مسافت کے برابر بھی اکیلے سفر کرنے سے روکا جا سکتا ہے[1]

عن ابن عباس قال وقت رسول الله صلى الله عليه وسلم لأهل المدينة ذا الحليفة ولأهل الشام الجحفة الخ ص۲۲۱۔

مواقیت اور ان کا حکم

اس حدیث میں مواقیت کا بیان کیا گیا ہے، مواقیت جمع ہے میقات کی، میقات کا اصل معنی ہے وقت محدود، مجازاً اس کا اطلاق مکان محدود پر بھی کر دیا جاتا ہے، یہاں مراد ہے وہ جگہ جہاں سے حاجی یا معتمر کے لئے احرام باندھنا ضروری ہے۔ ان سے گذر کر اگر مکہ جانے کا ارادہ ہو تو حج یا عمرہ کا احرام باندھے بغیر یہاں سے گزرنا درست نہیں۔

اس پر تو اتفاق ہے کہ جو شخص حج یا عمرہ کی نیت سے میقات کے پاس سے یا اس کی محاذات سے گذر رہا ہو اس کے لئے بغیر احرام کے یہاں سے گذرنا جائز نہیں، اگر حج یا عمرہ کے علاوہ کسی اور غرض کے لئے

---

[1] اس سلسلہ میں روایۃً بھی حضرت ابن عمرؓ کی روایات راجح ہیں جن میں "ثلث لیال" وغیرہ کے لفظ ہیں یا حضرت ابوہریرۃؓ وغیرہ کی وہ روایات جو اس کے موافق ہیں تفصیلی کلام دیکھئے اعلاء السنن ص ۲۴۱ تا ۲۴۷ ج ۷، وص ۹ تا ۱۲ ج ۱۰۔

مکہ جارہا ہو تو آیا اس کے لئے احرام باندھے بغیر یہاں سے گذرنا جائز ہے یا نہیں؛ حنفیہ کے نزدیک کسی بھی غرض کے لئے مکہ جارہا ہو اس کے لئے بغیر احرام کے میقات یا اس کی محاذات سے گذرنا ناجائز ہے۔ شافعیہ کے نزدیک اگر حج یا عمرہ کی نیت نہ ہو تو بغیر احرام کے گذرنا جائز ہے۔

حنفیہ کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے جس کی تخریج ابن ابی شیبہ نے اپنے مصنف میں کی ہے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا تجاوزوا المواقیت إلا باحرام[1] اس میں بغیر احرام کے مجاوزت مواقیت سے مطلقاً نہی کی گئی ہے۔ شافعیہ زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں اس میں مواقیت کی تفصیل بیان کرنے کے بعد فرمایا ہے "لمن کان یرید الحج والعمرۃ" اس کے مفہوم مخالف سے معلوم ہوا کہ اگر حج یا عمرہ کی نیت نہ ہو تو اس کے لئے بلا احرام گذرنا ممنوع نہیں اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قید بیان احترازی نہیں واقعی ہے کیونکہ جو بھی یہاں سے احرام باندھ کر گذرے گا۔ وہ حج یا عمرہ کی نیت تو ضرور کرے گا، مکہ کی تعظیم کا تقاضا یہ ہے کہ اس کو حج یا عمرہ کا ارادہ کرنا پڑے گا۔ آگے "باب حرم مکۃ" میں حدیث آرہی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فتح مکہ والے سال مکہ میں بغیر احرام کے داخل ہوئے تھے۔ اس سے بھی شوافع نے استدلال کیا ہے اس کا جواب ہے کہ یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی اس سال خصوصی طور پر اس کی اجازت دے دی گئی تھی جس طرح اور بھی بہت سے امور محرمہ کی اس سال تھوڑی دیر کے لئے اجازت دیدی گئی تھی چنانچہ باب حرم مکہ میں ہی ایک متفق علیہ روایت میں ہے۔ وإنه لم يحل القتال فيه لأحد قبلي ولم يحل لي إلا ساعة من نهار۔

عن انس قال اعتمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أربع عمر كلهن فى ذى القعدة إلا التى كانت مع حجته الخ ص۲۲۱۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مدنی زندگی میں ایک عمرہ تو حجۃ الوداع کے موقعہ پر کیا ہے یہ آپ کا آخری عمرہ تھا، اس سے پہلے آپ نے مدنی زندگی میں کتنے عمرے کئے ہیں زیر بحث روایت میں تین عمروں کا ذکر ہے حج والا ملا کر چار ہوگئے، حج سے پہلے کے تین عمرے یہ ہیں

(۱) ذی قعدہ سنہ ۶ھ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم صحابہؓ کے ساتھ عمرہ کے ارادہ سے تشریف لے گئے، لیکن حدیبیہ سے آگے نہیں گئے وہیں مشرکین سے معاہدہ ہوا کہ اس سال واپس چلے جاؤ آئندہ سال ذی قعدہ میں دوبارہ آنا، اس سال آپ نے عمرہ کا احرام تو باندھا ہے لیکن بالفعل عمرہ نہیں فرما سکے، چونکہ آپ نے احرام بھی باندھا ہے اور نیت کی وجہ سے عمرہ کا ثواب بھی مل گیا ہے اس لئے یہاں راوی نے اس کو بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک عمرہ شمار کیا ہے۔

---

[1] اعلاء السنن ص۱۰ ج۱۰

(۲) آئندہ سال ذوالقعدہ ۷ھ میں آپ حسب معاہدہ عمرہ کے لئے تشریف لائے اور عمرہ کیا اس کو عمرۃ القضاء کہا جاتا ہے۔

(۳) رمضان ۸ھ میں مکہ فتح ہوا اسی سال شوال میں غزوۂ حنین ہوا۔ غزوۂ حنین کے غنائم کو جعرانہ مقام پر جمع کیا گیا تھا وہاں مال غنیمت تقسیم کرنے کے بعد ذوالقعدہ میں آپ نے وہیں سے احرام باندھ کر عمرہ کیا ہے، اس کے بعد آپ کا چوتھا اور آخری عمرہ وہ ہے جو آپ نے حجۃ الوداع کے موقع پر کیا ہے۔

اس روایت سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نے حجۃ الوداع سے پہلے تین عمرے کئے تھے لیکن اس کے بعد حضرت براء بن عازب کی روایت میں آرہا ہے کہ اس سے پہلے آپ نے دو عمرے کئے تھے۔ بظاہر تعارض ہوا، اس کا حل یہ ہے کہ حضرت انسؓ نے زیرِ بحث روایت میں حدیبیہ والے عمرہ کو بھی شمار کیا ہے کیونکہ آپ نے اس کا احرام باندھا تھا اور اگلی روایت میں حضرت براءؓ نے اس کو شمار نہیں کیا کیونکہ اس سال آپ نے بالفعل عمرہ نہیں فرمایا تھا۔

عن ابن عباسؓ قال قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم لا صرورة فی الإسلام ص۲۲۲۔

صرورۃ کے دو مطلب زیادہ مشہور ہیں۔

(۱) صرورۃ کا معنی ہے تبتل اور ترک نکاح، حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ اسلام میں رہبانیت اور ترکِ نکاح کی اجازت نہیں، یہ حدیث ہم معنی ہوگی حدیث لا رهبانية فی الاسلام کے۔ باقی یہ بحث کہ کن حالات میں ترکِ نکاح جائز ہے کن حالات میں نہیں یہ بحث کتاب النکاح میں آئے گی۔ انشاء اللہ۔

(۲) صرورۃ اس آدمی کو بھی کہتے ہیں جس نے اپنی زندگی میں کوئی حج نہ کیا ہو۔ صرورۃ میں تاء تانیث کے لئے نہیں بلکہ مبالغہ کیلئے ہے یہ لفظ مذکر اور مؤنث دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے[1]۔ حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ آدمی کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ استطاعت کے باوجود اس نے زندگی میں ایک حج بھی نہ کیا ہو۔

وعن ابن عباس قال ان رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم سمع رجلاً یقول لبیک عن شبرمۃ الخ ص۲۲۲

حدیث کا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نے ایک شخص کو شبرمہ نامی آدمی کی طرف سے تلبیہ پڑھتے ہوئے سُنا، آپ نے پوچھا شبرمہ کون ہے؟ جس کی طرف سے تم حج کررہے ہو۔ اس نے جواب دیا میرا بھائی ہے یا یوں کہا کہ میرا رشتہ دار ہے۔ آپ نے پوچھا کیا تم نے اپنا حج اسلام کرلیا ہے۔ اس نے کہا نہیں، آپ نے فرمایا "حج عن نفسك ثم حج عن شبرمة" اس میں اختلاف ہوا ہے صرورۃ آدمی یعنی وہ آدمی جس نے اپنا حج ادا نہ کیا ہو وہ حج بدل کرسکتا ہے یا نہیں؟ امام شافعی، امام احمد کے نزدیک ایسا شخص دوسرے کی طرف

---

[1] لسان العرب ج ۴ ص۴۵۳۔

سے حج نہیں کرسکتا اگر حج بدل کا احرام باندھے گا بھی تو وہ اس کا اپنا ہی احرام شمار ہوگا۔ امام مالک اور حنفیہ کے نزدیک ایسا شخص دوسرے کی طرف سے حج کرسکتا ہے، اگر حج بدل کا احرام باندھے گا تو وہ اسی کی طرف سے ہوگا جس کی طرف سے اس نے حج کی نیت کی ہے۔ البتہ ایسے شخص کے لئے بہتر یہ ہے کہ پہلے اپنا حجۃ الاسلام ادا کرکے پھر دوسرے کی طرف سے حج کرے[۱] حنفیہ کے مذہب کی مزید وضاحت یہ ہے کہ اگر کسی آدمی پر اپنا حج واجب ہوچکا ہو پھر اپنا حج چھوڑ کر دوسرے کی طرف سے کرے تو یہ مکروہ تحریمی ہے اور اگر اپنے اوپر حج فرض نہ ہوا ہو تو ایسی حالت میں دوسرے کی طرف سے حج کرنا مکروہ تنزیہی ہے[۲]۔

حنفیہ و مالکیہ کے دلائل وہ بہت سی احادیث ہیں جن میں آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے حج عن الغیر کے متعلق پوچھا گیا تو آپ نے اس کی اجازت دی یا حکم دیا اور سائل سے یہ سوال نہیں کیا کہ تم نے اپنا حج بھی کیا ہے یا نہیں؟ اگر حج عن الغیر کی صحت کے لئے پہلے اپنا حج کرنا شرط ہوتا تو آپ سائلین سے ضرور یہ سوال کرتے۔

شافعیہ زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں، حنفیہ و مالکیہ کی طرف سے اس کے کئی جوابات دیئے گئے ہیں۔

(۱) اس حدیث کی سند میں رفعاً و وقفاً اضطراب ہے، بعض اس کو موقوفاً نقل کررہے ہیں بعض مرفوعاً۔ دونوں میں تطبیق بھی نہیں ہوسکتی اس لئے کہ یہ بات مستبعد ہے کہ ایک آدمی کو نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اس طرح تلبیہ پڑھتے ہوئے سُنا ہو اور اس سے یہ سوال وجواب ہوئے ہوں اور پھر اسی نام کے آدمی کے بھائی کے ساتھ یہ واقعہ ابن عباسؓ کو بھی پیش آیا ہو[۳]۔

(۲) حدیث میں حج عن نفسك الخ کا امر وجوب کے لئے نہیں استحباب کے لئے ہے۔ یعنی بہتر یہ ہے کہ پہلے اپنی طرف سے حج کرو پھر دوسرے کی طرف سے استحباب کے ہم بھی قائل ہیں۔

(۳) ہوسکتا ہے کہ شبرمہ کے بھائی پر خود حج فرض ہو۔ اس لئے نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اس کو پہلے اپنا حج کرنے کا حکم دیا ہو، اب یہ امر ہمارے نزدیک بھی اپنے معنی پر ہی رہے گا، کیونکہ حنفیہ کے نزدیک بھی اپنا حج فرض ہو تو پہلے اپنا حج کرنا واجب ہے۔ اپنا حج کئے بغیر دوسرے کی طرف سے کرنا مکروہ تحریمی ہے۔ لیکن اگر دوسرے کی طرف سے کرلے گا تو وہ حج بدل ہی سمجھا جائے گا۔ حدیث سے صرف اتنی بات معلوم ہوتی ہے کہ اپنا فرض حج ادا کئے بغیر دوسرے کی طرف سے نہیں کرنا چاہیئے باقی یہ بات کہ اگر وہ دوسرے کی طرف سے کرلے تو وہ حج بدل ہوگا یا نہیں۔ زیر بحث روایت کا اس مسئلہ سے کوئی تعلق نہیں۔

---

[۱] التعلیق الصبیح ص ۱۸۰ ج ۳۔ [۲] اعلاء السنن ص ۴۶۱ ج ۱۰۔

[۳] دیکھئے بذل المجھود ص ۱۱۱، ۱۱۲ ج ۳ و اعلاء السنن ۴۵۸، ۴۵۹ ج ۱۰۔

باب الاحرام والتلبیۃ

دل میں حج یا عمرہ یا دونوں کی نیت کر کے تلبیہ پڑھ لینا احرام کہلاتا ہے اس کے بعد احرام کی تمام پابندیاں شروع ہو جاتی ہیں۔ احرام حج یا عمرہ کے لئے ایسے ہی ہے جیسے تحریمہ نماز کے لئے اور حلق یا تقصیر بمنزلہ سلام کے ہے۔
حنفیہ کے ہاں احرام کا مسنون طریقہ یہ ہے کہ احرام سے پہلے اپنی حجامت وغیرہ کرالے۔ بال ناخن وغیرہ ٹھیک کرلے غسل کر کے خوشبو لگائے سلے ہوئے کپڑے اتار کر چادریں پہن لے، پھر اگر مکروہ وقت نہ ہو تو دو رکعت نفل پڑھے۔ نفل سر ڈھانپ کر ہی پڑھے کیونکہ ابھی احرام کی پابندیاں شروع نہیں ہوئیں۔ اس کے بعد سر ننگا کر کے دل سے نیت کرے زبان سے بھی کہدے "اللّٰھم انی ارید الحج فیسرہ لی وتقبلہ منی" اور عمرہ کا احرام باندھنا ہو تو یوں کہے۔ "اللّٰھم انی ارید العمرۃ فیسرھا لی وتقبلھا منی" دونوں کا احرام ہو تو یوں کہے "اللّٰھم انی ارید الحج والعمرۃ فیسرھما لی وتقبلھما منی" اس کے بعد وہیں بیٹھا بیٹھا تلبیہ بھی پڑھ لے۔ احرام سے پہلے جو غسل کیا جاتا ہے۔ یہ غسل نظافت ہے غسل طہارت نہیں لہٰذا حائضہ یا نفساء احرام باندھنے لگے تو اس کے لئے بھی غسل کر لینا مسنون ہے۔
اس بات پر تو اتفاق ہے کہ احرام کے لئے ضروری ہے کہ حج یا عمرہ یا دونوں کی نیت ہو، بغیر نیت کے احرام نہیں ہوگا، اس میں اختلاف ہوا ہے کہ محرم بننے کے لئے صرف نیت ہی کافی ہے یا نیت کے علاوہ کوئی اور کام بھی ضروری ہے۔ ائمہ ثلثہ کے نزدیک مطلق نیت کافی ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نیت کے ساتھ تلبیہ پڑھنا بھی ضروری ہے اگر صرف نیت کی تلبیہ نہ پڑھا تو احرام شروع نہیں ہوگا، البتہ تلبیہ کے قائم مقام سَوق ہدی بھی کافی ہے[1]

وعنہ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا ادخل رجلہ فی الغرز واستوت بہ ناقتہ الخ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تلبیہ کہاں سے شروع کیا اس میں روایات مختلف ہیں۔

(۱) بعض روایات میں ہے کہ آپ نے اس وقت تلبیہ پڑھنا شروع کر دیا تھا۔ جب نماز سے فارغ ہوئے تھے[2]

(۲) بعض روایات میں ہے کہ آپ نے تلبیہ اس وقت پڑھا جبکہ آپ اپنی اونٹنی پر سوار ہوئے اور اونٹنی آپکو لے کر کھڑی ہوگئی جیساکہ ابن عمر کی زیر بحث روایت میں ہے۔

---

[1] مغنی ابن قدامہ ص ۲۸۱ ج ۳ [2] اخرجہ الترمذی والحاکم عن سعید بن جبیر عن ابن عباسؓ (اعلاء السنن ص ۳۹ ج ۱۰) وکذا رواہ ابوداؤد (ص ۲۴۶ ج ۱)

③ بعض روایات میں ہے کہ آپ نے اس وقت تلبیہ پڑھا جبکہ آپ مقام بیداء میں پہنچ گئے تھے جیسا کہ فصل ثالث کی پہلی حدیث میں ہے۔

ان روایات میں تطبیق آسان ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ محرم صرف ایک مرتبہ ہی تلبیہ نہیں پڑھتا بلکہ کئی جگہ تلبیہ پڑھنا مستحب ہے۔ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے بھی کئی جگہ تلبیہ پڑھا ہے۔ سب سے پہلا تلبیہ تو پڑھا ہے دو نفلوں کے بعد، اس کے بعد مختلف مواقع پر تلبیہ پڑھتے رہے ہیں مثلاً جب سواری پر سوار ہوئے اس وقت بھی تلبیہ پڑھا ہے جب مقام بیداء میں پہنچے ہیں تو اس وقت بھی آپ نے تلبیہ پڑھا ہے اور دوسرے موقعوں پر بھی پڑھتے رہے ہیں، کسی نے آپ کا پہلا تلبیہ سب سے پہلے سُنا، کسی نے سب سے پہلے دُوسرا تلبیہ سُنا کسی نے تیسرا جس نے پہلا سُنا اس نے یہ نقل کر دیا کہ آپ نے نماز کے بعد تلبیہ پڑھنا شروع کیا ہے جس نے دُوسرا سُنا اس نے دوسرا نقل کر دیا اور جس نے تیسرا سب سے پہلے سُنا اس نے وہ نقل کر دیا۔ ہر ایک راوی اپنے علم کے اعتبار سے نقل کر رہا ہے[۱]۔ اور یہ کوئی بعید بات بھی نہیں اس لئے کہ اس سال آپ کے ساتھ صحابہؓ کی بہت بڑی تعداد تھی ایک ہی تلبیہ سب صحابہؓ نہیں سُن سکتے تھے۔

عن عائشة قالت خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عام حجة الوداع فمنا من أهل بعمرة الخ ص۲۲۳

اقسامِ حج اور ترتیب فضیلت

حج کی تین قسمیں ہیں۔ ① افراد ② تمتع ③ قران۔

حج افراد یہ ہے کہ اشہر حج میں صرف حج کرے عمرہ نہ کرے، اشہر حج یہ ہیں شوال، ذوقعدہ اور ذی الحجہ کے پہلے دس دن۔

حج تمتع یہ ہے کہ اشہر حج میں پہلے صرف عمرہ کا احرام باندھ کر عمرہ کرے، پھر وہیں سے حج کا احرام باندھ کر حج کر لے۔ متمتع کی دو قسمیں ہیں۔ ① متمتع سائق الہدی ② متمتع غیر سائق الہدی۔ متمتع غیر سائق الہدی تو عمرہ کر کے حلال ہو جائے گا۔ عمرہ کے دو رکن ہیں طواف اور سعی، متمتع سائق الہدی عمرہ کر کے حلال نہیں ہوگا بلکہ اس وقت حلال ہوگا جب اس کی ہدی ذبح ہوگی اور ھدی ذبح ہوگی دس ذی الحجہ کو۔

حج قران یہ ہے کہ اشہر حج میں حج اور عمرہ دونوں کا اکٹھا احرام باندھے عمرہ کرے اس کے بعد اسی احرام کے ساتھ حج کرے، تمتع اور قران میں یہ بات قدرِ مشترک ہے کہ ان کے اندر ایک ہی سفر میں دو کام کئے جاتے ہیں عمرہ بھی اور حج بھی۔

---

[۱] تطبیق کی یہ تقریر حضرت ابن عباسؓ سے بھی منقول ہے (سنن ابی داؤد ص ۲۴۶ ج ۱)

اس بات پر ائمہ اربعہ اور جمہور متفق ہیں کہ حج کی یہ تینوں قسمیں جائز ہیں صرف چند شخصیات سے تمتع یا قران سے نہی منقول ہے ان میں حضرت عمرؓ حضرت عثمانؓ بھی شامل ہیں۔ ان کی نہی کی کئی توجیہات کی گئی ہیں جس کی تفصیل کا یہ موقعہ نہیں، غرضیکہ ائمہ اربعہ اور جمہور سلف کے نزدیک تینوں قسمیں جائز ہیں۔ اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ ان میں سے افضل کونسا طریقہ ہے ترتیب فضیلت میں اقوال مختلف ہیں۔

(۱) حنفیہ کے نزدیک قران سب سے افضل ہے پھر تمتع پھر افراد۔

(۲) شافعیہ کے مختلف وجوہ میں سے ان کے ہاں مختار یہ ہے کہ سب سے افضل افراد ہے پھر تمتع پھر قران۔ حنفیہ کی ترتیب کے برعکس امام مالک کا بھی ایک قول یہی ہے۔

(۳) مالکیہ کی کتب فروع سے مختار یہ معلوم ہوتا ہے کہ سب سے افضل افراد ہے۔ پھر قران پھر تمتع۔

(۴) امام احمد کی اصح روایت یہ ہے کہ تمتع سب سے افضل ہے پھر افراد، پھر قران۔ ائمہ ثلثہ کے اور بھی اقوال ہیں اور ان کے مذاہب میں کچھ تفصیلات بھی ہیں[۱]۔

آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا حج کیسا تھا؟

آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے مدنی زندگی میں صرف ایک حج کیا ہے آپ کا یہ حج ان تین نوعیتوں میں سے کس نوعیت کا تھا اس میں روایات مختلف ہیں، بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے قران کیا ہے بعض سے تمتع معلوم ہوتا ہے بعض سے افراد۔ ان روایات میں تطبیق کی ضرورت ہے۔ اس لئے کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے حج صرف ایک ہی کیا ہے وہ ایک ہی قسم کا ہو سکتا ہے۔ تطبیق کی کئی تقریریں کی گئی ہیں، چند ایک حسب ذیل ہیں۔

(۱) مفرد تلبیہ میں لبیک بحجۃ کہہ سکتا ہے۔ لبیک لعمرۃ نہیں کہہ سکتا، متمتع پہلے احرام کے بعد لبیک بعمرۃ کہہ سکتا ہے لبیک بحجۃ نہیں کہہ سکتا، قارن تین طرح کا تلبیہ پڑھ سکتا ہے (۱) لبیک لعمرۃ (۲) لبیک بحجۃ (۳) لبیک بحجۃ و عمرۃ۔ واقعہ یہ تھا کہ حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم قارن تھے۔ اس لئے آپ نے مختلف اوقات میں تینوں طرح کے تلبیے پڑھے ہیں کوئی تلبیہ سُنا کسی نے کوئی، جس نے لبیک لعمرۃ سُنا اس نے کہدیا کہ آپ نے تمتع کیا ہے کیونکہ متمتع بھی اسی طرح تلبیہ پڑھتا ہے جس نے لبیک بحجۃ سُنا اس نے نقل کردیا کہ آپ نے افراد کیا ہے اور جس نے لبیک بحجۃ وعمرۃ سُنا اس نے یہ کہا کہ آپ نے قران کیا ہے۔ راویوں کے اختلاف فہم کی وجہ سے اختلاف ہو گیا، واقعہ ایک ہی تھا کہ آپ قارن تھے۔

(۲) آپ خود قارن ہی تھے قران کی نسبت آپ کی طرف حقیقی ہے اور افراد و تمتع کی نسبت آپ کی طرف

---

[۱] مذاہب دیکھئے اوجز المسالک ص ۳۴۹ ج ۳ وحاشیہ الکوکب الدری ص ۳۷۴ ج ۱۔

مجازی ہے بوجہ آمر ہونے کے، کیونکہ آپ کے حکم سے بہت سے صحابہؓ نے افراد کا احرام باندھا تھا اور بہت سوں نے آپ کے حکم سے تمتع کیا تھا تاکہ لوگوں کو سب طریقوں کا جواز معلوم ہو جائے آپ کی طرف تمتع اور افراد کی نسبت آمر ہونے کی وجہ سے کر دی گئی ہے۔ اس کی مثالیں حدیث میں بہت مل سکتی ہیں، مثلاً باب الغسل المسنون میں حدیث گذر چکی ہے حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں۔ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے چار کاموں کے بعد غسل کیا ہے ان میں سے ایک غسل میت بھی ہے حالانکہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا میت کو غسل دینا ثابت نہیں اس کی یہی توجیہ کی جاتی ہے کہ غسل کی نسبت آپ کی طرف آمر ہونے کی وجہ سے ہے۔ یعنی آپ نے غسل میت کے بعد غسل کرنے کا امر فرمایا تھا۔ ایسے ہی تمتع اور افراد کی نسبت آپ کی طرف کرنے کا مطلب بھی یہی ہے کہ آپ نے بعض صحابہؓ کو تمتع یا افراد کا حکم فرمایا تھا۔

(۴) آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ذوالحلیفہ میں احرام باندھا ہے۔ وہاں آپ نے تعیین نہیں فرمائی تھی کہ کس نوعیت کا احرام باندھ رہا ہوں۔ مبہم احرام باندھا تھا جب وادی عقیق میں پہنچے ہیں تو وہاں حق تعالیٰ کی طرف سے قِران کا حکم ہوا۔ آپ نے وہاں سے پھر قران کی نیت کی۔ صحیح بخاری میں ہے کہ جبرئیل علیہ السلام نے آپ سے کہا تھا۔ قل عمرۃ فی حجۃ[1]۔ وادی عقیق میں پہنچنے سے پہلے آپ کا احرام مبہم تھا اور مبہم احرام والا تینوں طرح کے تلبیے پڑھ سکتا ہے آپ نے بھی کبھی کوئی تلبیہ پڑھا کبھی کوئی۔ جس نے جو سُنا اسی کے مطابق کہدیا کہ آپ کے حج کی نوعیت یہ تھی۔

ان تقریرات کے مطابق آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم فی نفسہ قارن تھے۔ قران والی روایات غیر مأوّل ہیں اور افراد اور تمتع والی مأوّل۔ احناف کے علاوہ اور بھی بہت سے علماء نے ترجیح اس بات کو دی ہے کہ آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم قارن تھے۔ امام احمدؒ فرماتے ہیں لا أشک انه صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کان قارنًا والمتعة أحب إلیّ[2]۔ حافظ ابن القیم نے بھی زاد المعاد میں ترجیح اسی بات کو دی ہے کہ آپ قارن ہی تھے[3]۔ قاضی عیاض نووی، حافظ ابن حجر وغیرہ حضرات نے یہ کہا ہے کہ پہلے آپ نے صرف حج کا احرام باندھا تھا بعد میں عمرہ کی بھی نیت کرلی تھی۔ انتہاءً آپ قارن ہی تھے[4]۔

---

[1] صحیح بخاری ص ۲۰۸ ج ۱

[2] کذا فی اوجز المسالک ص ۳۴۹ ج ۳۔

[3] دیکھئے زاد المعاد ص ۱۸۳ تا ۱۹۶ ج ۱۔ ص ۱۸۷ پر روایاتِ قران کی چودہ وجوہ ترجیح لکھی ہیں۔

[4] دیکھئے اوجز المسالک ص ۳۴۹ ج ۳۔

باب قصة حجة الوداع

عن جابر بن عبد الله أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مكث بالمدينة تسع سنين لم يحج ص۲۲۴۔

اغتسلی و استثفری بثوب و احرمی۔ عورت کو حیض یا نفاس شروع ہو جائے تو اس کا یہی حکم ہے کہ وہ احرام باندھ لے گی احرام سے پہلے دو رکعتیں نہیں پڑھ سکتی، اس کے بعد حج کے افعال کرتی رہے سوائے طواف اور سعی کے۔ طواف اس لئے نہیں کر سکتی کہ طواف کے لئے مسجد میں جانا پڑتا ہے۔ اور حائضہ و نفساء مسجد میں نہیں جا سکتی اور سعی اس لئے نہیں کر سکتی کہ سعی ہمیشہ طواف کے بعد ہوتی ہے۔ منفرداً سعی مشروع نہیں۔

فقدم المدينة بشر كثير ص۲۲۴۔ یعنی آپ کے ساتھ حج کو جانے کے لئے اور بھی بہت سے اردگرد کے لوگ تیار ہو گئے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حج کرنے والوں کی تعداد کتنی تھی؟ اسمیں روایات مختلف ہیں ایک قول نوے ہزار کا ہے ایک قول ایک لاکھ چودہ ہزار ہے ایک قول کے مطابق تعداد ایک لاکھ چوبیس ہزار تھی ایک قول یہ ہے کہ حاجیوں کی کل تعداد ایک لاکھ تیس ہزار تھی[1] ہو سکتا ہے کہ ابتداءً آپ کے ساتھ چلنے والے کم ہوں پھر تعداد بڑھتی گئی ہو۔ آخر کار ایک لاکھ تیس ہزار تک پہنچ گئی ہو پھر یہ گنتی بھی تخمینی ہے قطعی گنتی تو کسی نے نہیں کی ہوگی اور تخمینہ ہر آدمی کا دوسرے سے مختلف ہوتا ہے۔

لسنا ننوی إلا الحج لسنا نعرف العمرة ص۲۲۴۔ مطلب یہ ہے کہ ہمارا خیال تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہؓ صرف حج ہی کریں گے عمرہ نہیں کریں گے۔ زمانۂ جاہلیت کا یہ رواج تھا کہ اشہر حج میں عمرہ نہیں کیا کرتے تھے بلکہ اشہر حج میں عمرہ کرنے کو افجر الفجور سمجھتے تھے، لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس رسم کو توڑنا چاہتے تھے اس لئے آپ نے خود بھی اشہر حج میں عمرہ فرمایا اور صحابہؓ سے بھی عمرہ کروایا۔ "لسنا نعرف العمرة" کا مطلب ہے لسنا نعرف العمرة فی أشهر الحج۔

لو أنی استقبلت من أمری ما استدبرت لم أسق الهدی ص۲۲۴۔

اس جملہ کا مطلب سمجھنے کے لئے چند باتیں سمجھ لینی مناسب ہیں۔ پہلی بات تو یہ ذہن میں ہونی چاہیئے کہ قارن حج سے پہلے عمرہ کر کے حلال نہیں ہو سکتا بلکہ یہ اس وقت حلال ہوگا جب یوم النحر کو اس کی ہدی ذبح ہو

---

[1] اوجز المسالک ص ۳۵۱ ج ۳۔

گی یہی حکم متمتع سائق ہدی کا ہے، متمتع غیر سائق الہدی عمرہ کر کے حلال ہو سکتا ہے۔ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ راجح قول کے مطابق قارن تھے، اس کے علاوہ آپ سائق ہدی بھی تھے۔ تو آپ دو وجہ سے حج سے پہلے عمرہ کر کے حلال نہیں ہو سکتے تھے ایک قران کی وجہ سے دوسرے سوق ہدی کی وجہ سے ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ سوق ہدی تو ایک امر محسوس ہے ہر آدمی دیکھ سکتا ہے لیکن قران کا تعلق نیت کے ساتھ ہے۔

پہلے بتایا جا چکا ہے کہ زمانہ جاہلیت میں اشہر حج کے اندر عمرہ کرنے کو افجر الفجور سمجھا جاتا تھا آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ اس رسم اور اس خیال کو ختم فرمانا چاہتے تھے اس خیال کی تردید کی عملی صورت ایک تو یہ تھی کہ آپ نے خود قران کیا اور بھی بعض صحابہؓ نے قران کیا بعض صحابہؓ نے آپ کے حکم سے تمتع کیا، قران اور تمتع دونوں میں حج سے پہلے اشہر حج ہی میں عمرہ بھی ہوتا ہے اس کے علاوہ آپ نے اس خیال کی تردید کے لئے ایک اور صورت اختیار فرمائی جو اسی سال کی خصوصیت تھی اسس کو فسخ الحج إلی العمرۃ کہا جاتا ہے۔ اس کی صورت یہ تھی کہ قارنین و متمتعین نے تو عمرہ کرنا ہی تھا آپ نے افراد والوں کو بھی حکم دے دیا کہ حج کا احرام ختم کر کے عمرہ کا احرام باندھ کر عمرہ کر دو اور عمرہ کر کے حلال ہو جاؤ، پھر بعد میں دوبارہ حج کا احرام باندھ کر حج کر لینا۔ قران اور تمتع تو اب بھی جائز ہے لیکن فسخ الحج إلی العمرۃ اب جائز نہیں ہے یہ اسی سال کی خصوصیت تھی۔

اب دو قسم کے صحابہؓ کو عمرہ کر کے حلال ہونا تھا۔ (۱) متمتع غیر سائق الہدی۔ (۲) جنہوں نے فسخ الحج إلی العمرۃ کیا تھا۔ ان حضرات پر عمرہ کر کے حلال ہونا ذرا گراں تھا۔ اس گرانی کی وجہ فصل ثالث میں آ رہی ہے لفظ یہ ہیں۔ فنأتی عرفۃ تقطر مذاکیرنا المنی مطلب یہ ہے کہ عمرہ کر کے حلال ہو جائیں گے اس کے بعد بیویوں کے پاس بھی جائیں گے۔ اس کے تھوڑے عرصہ بعد میدان عرفات کی طرف چلے جائیں گے۔ یہ بات ان پر گراں تھی۔ اس گرانی کو دور کرنے کی ایک صورت تو یہ تھی کہ نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ خود بھی عمرہ کر کے حلال ہو جاتے یہ ناممکن تھا قارن ہونے کی وجہ سے اور سائق الہدی ہونے کی وجہ سے اس لئے آپ نے گرانی دور کرنے کی یہ صورت اختیار فرمائی کہ یہ اعلان فرما دیا کہ میں عذر اور مجبوری کی وجہ سے عمرہ کر کے حلال نہیں ہو سکتا وہ عذر سوق ہدی ہے۔ اگر مجھے پہلے سے یہ بات معلوم ہوتی کہ تمہیں یہ گرانی ہو گی تو میں بھی تمہاری طرح سوق ہدی نہ کرتا۔ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ دو وجہ سے عمرہ کر کے حلال نہیں ہو سکتے تھے لیکن یہاں آپ نے صرف سوق ہدی والی وجہ کا تذکرہ فرمایا دوسری کا نہیں اس لئے کہ یہ وجہ زیادہ واضح تھی۔ ہر ایک کو محسوس ہونے والی تھی۔ قران کا تعلق نیت سے تھا۔ نیت قلب پر دوسرے کو اطلاع نہیں ہو سکتی۔

دخلت العمرۃ فی الحج ص۲۲۴ اس جملہ کے کئی مطلب بیان کئے گئے ہیں۔ لیکن بہتر بات یہ ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ اہل جاہلیت کی تردید کرتے ہوئے اشہر حج میں عمرہ کی اجازت کا اعلان فرمانا چاہتے تھے۔

الحج سے پہلے مضاف محذوف ہے یعنی "دخلت العمرۃ فی وقت الحج" یا فی اشہر الحج۔ مطلب یہ ہے کہ اب قیامت تک اشہر حج میں عمرہ کرنا جائز رہے گا۔

عن عائشۃ قالت خرجنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی حجۃ الوداع فمنا أھل بعمرۃ الخ ص۲۲۵

بعث معی عبد الرحمن بن ابی بکر الخ۔ حضرت عائشہؓ حج سے پہلے عمرہ نہیں کرسکی تھیں اس لئے حج کے بعد قضاء کیا۔ اس عمرہ کا احرام باندھنے کے لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے بھائی عبد الرحمن بن ابی بکر کو ساتھ بھیجا تاکہ ان کو تنعیم تک لیجائیں وہاں سے عمرہ کا احرام باندھ کر آئیں، تنعیم مکہ کے قریب ایک جگہ ہے۔ یہ جگہ حرم سے خارج حل میں ہے۔

مکہ میں رہنے والا آدمی حج کرنا چاہے تو اس کی میقات حرم ہی ہے یعنی حرم ہی سے احرام باندھ سکتا ہے۔ لیکن اگر مکہ میں موجود آدمی عمرہ کرنا چاہے تو اس کو حل میں آکر احرام باندھنا پڑے گا جمہور کا یہی قول ہے حتی کہ ابن قدامہ نے تو یہاں تک کہا ہے " وإن اراد (أی المکی) العمرۃ فمن الحل لانعلم فی ھذا خلافاً" ابن قدامہ اس بات پر اجماع نقل کررہے ہیں، ائمہ اربعہ کا یہی مذہب ہے۔ البتہ اس میں اختلاف ہوا ہے کہ حل میں سے کونسی جگہ سے احرام باندھنا زیادہ بہتر ہے حنفیہ کے نزدیک افضل یہ ہے کہ تنعیم سے احرام باندھا جائے حضرت عائشہؓ کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی حکم دیا ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک جعرانہ سے احرام باندھنا زیادہ بہتر ہے[1]۔ اس میں بھی اختلاف ہوا ہے کہ اگر کوئی شخص حرم سے احرام باندھ کر عمرہ کرے تو اس کا عمرہ ہوجائے گا یا نہیں[2]۔ لیکن اس بات پر ائمہ اربعہ اور جمہور متفق نظر آتے ہیں کہ عمرہ کا احرام حرم سے باندھنا جائز نہیں ہے۔ زیر بحث حدیث ائمہ اربعہ اور جمہور کی دلیل ہے۔ حضرت عائشہؓ کو تنعیم تک بھیجنے کی وجہ بظاہر یہی معلوم ہوتی ہے کہ حرم سے احرام باندھنا درست نہیں۔

واما الذین جمعوا الحج والعمرۃ فإنما طافوا طوافاً واحداً ص۲۲۵

طواف القارن

حج میں تین طواف ضروری ہیں۔ (۱) طواف قدوم اس طواف کے ساتھ سعی بھی ہے، یہ طواف مکہ پہنچنے کے بعد وقوف عرفہ سے پہلے کرنا سنت ہے۔ (۲) طواف زیارت یہ حج کا رکن ہے یہ دس ذی الحجہ کو کیا جاتا ہے (۳) طواف وداع اس کو طواف صدر

---

[1] مغنی ابن قدامہ ص ۲۵۹ ج ۳۔ [2] دیکھئے اوجز المسالک ۳۹۸ ج ۳۔

[3] اقوال دیکھئے اوجز المسالک ص ۳۶۸ ج ۳۔

بھی کہتے ہیں۔ ان کی مزید تفصیل اگلے باب میں آئے گی۔ اس بات پر تو اتفاق ہے کہ مفرد متمتع اور قارن طواف زیارت اور طواف وداع ایک ہی مرتبہ کریں گے مفرد طواف قدوم اور سعی بھی ایک ہی مرتبہ کریگا، قارن کے بارہ میں اختلاف ہوا ہے کہ وہ مفرد کیطرح ایک ہی طواف اور سعی کرے گا یا دو مرتبہ امام مالک اور امام شافعیؒ کے نزدیک قارن بھی ایک طواف اور ایک سعی کرے گا حج اور عمرہ دونوں کے لئے، انکے ہاں طواف قدوم میں مفرد اور قارن میں کوئی فرق نہیں امام احمد کی بھی ایک روایت اسی طرح ہے امام احمد کی دوسری روایت اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ قارن دو طواف اور دو سعییں کرے گا۔ ایک حج کے لئے اور ایک عمرہ کے لئے[1]

حنفیہ کی دلیل حضرت علیؓ کی حدیث ہے جس کی تخریج امام نسائی نے کی ہے اس میں ہے کہ حضرت علیؓ نے ایک مرتبہ قران کیا اور دو طواف اور دو سعییں کیں۔ اور فرمایا ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فعل ذلک اسی طرح امام نسائی ہی نے ابراہیم بن محمد بن الحنفیہ کی روایت کی تخریج کی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے اپنے والد محمد بن الحنفیہ کے ساتھ حج قران میں دو طواف اور دو سعییں کیں اور انہوں نے بتایا کہ ان کے والد حضرت علیؓ نے بھی ایسے ہی کیا تھا اور حضرت علیؓ نے بتایا تھا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ایسے ہی کیا تھا۔ اس کے علاوہ ابن ابی شیبہ اور سعید بن منصور نے حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعود کے اثر کی تخریج کی ہے القارن يطوف طوافين[2]۔

ائمہ ثلثہ حضرت عائشہؓ کی زیر بحث روایت سے استدلال کرتے ہیں اس میں حضرت عائشہؓ فرما رہی ہیں أما الذين جمعوا الحج والعمرة فإنما طافوا طوافا واحدا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس جملہ کا مطلب طافوا لكل واحد منهما طوافا واحدا۔ یعنی حج اور عمرہ دونوں میں سے ہر ایک کے لئے ایک ایک طواف کیا، ایک طواف حج کے لئے اور ایک عمرہ کے لئے دو طواف ہو گئے۔

حضرت شیخ الہندؒ سے یہ توجیہ منقول ہے کہ یہاں طواف سے مراد طواف قدوم نہیں بلکہ طواف زیارت مراد ہے، یعنی قارنین نے طواف زیارت ایک مرتبہ کیا تھا۔ یہ کہنے کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ قارن ایک احرام میں دو چیزوں کی نیت کرتا ہے حج کی عمرہ کی، اس سے کسی کو شبہ ہو سکتا تھا کہ شاید احلال النسك کے لئے طواف زیارت بھی دو مرتبہ کرنا پڑے گا۔ اس شبہ کو دور کرنے کے لئے حضرت عائشہؓ نے یہ بات کہی ہے۔

باب دخول مكة والطواف

فيدخل مكة نهارا[1]۔ محرم کو مکہ میں کس وقت داخل ہونا چاہیئے اس میں بعض سلف کا مذہب یہ ہوا

[1] مذاہب دیکھئے مغنی ابن قدامہ ص ۴۶۵ ج ۳۔

[2] یہ روایات دیکھئے اعلاء السنن ص ۲۷۵، ۲۷۸ ج ۱۰۔

ہے کہ رات کے وقت داخل ہونا زیادہ بہتر ہے بعض حضرات کے نزدیک دن کے وقت داخل ہونا مستحب ہے۔ شافعیہ کی اصح وجہ یہی ہے حنفیہ کی کتب فتاوٰی قاضیخاں وغیرہ میں بھی یہی لکھا ہے۔ بعض کی رائے یہ ہے کہ دن اور رات برابر ہیں کسی بھی وقت داخل ہونے کو دوسرے وقت پر فضیلت حاصل نہیں ہے[1]۔ یہ حدیث ان حضرات کی دلیل ہے جو استحباب دخول فی النہار کے قائل ہیں۔

عن ابن عمر قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا طاف فی الحج أو العمرۃ أول ما یقدم سعی ثلثۃ أطواف الخ ص۲۲۷

یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم طواف کے پہلے تین شوطوں میں ذرا تیز چلتے تھے، پچھلے باب میں حضرت جابر بن عبد اللہ کی طویل حدیث گذر چکی ہے اس میں بھی تھا فرمل ثلثا ومشی أربعا یعنی تین شوطوں میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رمل کیا ہے اور چار شوطوں میں معمول کے مطابق چلے ہیں۔ رمل کا معنی ہے بہادرانہ انداز میں کندھے ہلاکر ذرا تیز چلنا۔ مردوں کے لئے رمل کی مشروعیت پر اتفاق ہے جمہور کے نزدیک طواف کے پہلے تین اشواط میں مردوں کے لئے رمل کرنا سنت ہے۔ اس کے ترک پر دم واجب نہیں ہوگا۔ ابن حزم وغیرہ بعض حضرات کے نزدیک واجب ہے۔ یہ بھی یاد رہے کہ اس بات پر بھی اجماع ہے کہ رمل کی مشروعیت صرف مردوں کیلئے ہے عورت کیلئے رمل مشروع نہیں[2]۔

رمل کی مشروعیت کا ظاہری سبب یہ ہوا تھا کہ ۷ھ میں جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہؓ نے عمرۃ القضاء کیا ہے تو مشرکین نے ان کے متعلق یہ کہنا شروع کر دیا تھا کہ ان کو تو یثرب کے بخار نے کمزور کر دیا ہے۔ ہجرت سے پہلے وہاں کا بخار بہت مشہور تھا اور یہ مشرکین پہاڑی پر چڑھ کر ان کو دیکھ رہے تھے۔ ان کے اس زعم کی تردید کے لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہؓ کو رمل کا حکم فرمایا، رمل کی ابتداء تو ایک وقتی اور عارضی سبب کی وجہ سے ہوئی تھی لیکن ان کے اخلاص کی وجہ سے اس کو سنت مستمرہ بنا دیا گیا جیسا کہ بطن وادی میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تیز چلے ہیں یہ سنت درحقیقت حضرت ہاجرہؓ کی یادگار تھی۔ وہ بھی جب پانی کی تلاش کے لئے صفا مروہ کے درمیان میں چکر لگا رہی تھیں تو جب یہاں پہنچتیں تو اسماعیل علیہ السلام ان کی نظروں سے اوجھل ہو جاتے اس لئے تیز چلتیں، لیکن اب تیز چلنا سنت مستمرہ بنا دیا گیا ہے۔

بعض احادیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرۃ القضاء کے موقعہ پر رکنین شامیین کے درمیان رمل کا حکم دیا تھا۔ رکنین یمانیین کے درمیان عام معمول کے مطابق چلتے تھے کیونکہ جب رکنین شامیین کے درمیان

---

[1] بذل المجہود ص ۱۲۷ ج ۳۔ [2] اوجز المسالک ص ۴۹۲ ج ۳۔

میں آتے تھے تو مشرکین کی نظروں کے سامنے آجاتے تھے اور جب رکنین یمانیین کے درمیان ہوتے تھے تو ان کی نظروں سے اوجھل ہوجاتے تھے اس وقت چونکہ رمل کا مقصد مشرکین کو دکھانا تھا اس لئے اس طرح کرنے کا حکم دیا، لیکن حجۃ الوداع کے موقعہ پر آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے پہلے تین شوط پورے رمل کے ساتھ کئے ہیں اور باقی چار بغیر رمل کے۔ اس لئے اب سُنّت طریقہ جمہور کے نزدیک یہی ہے کہ تین شوطوں میں پورے بیت اللہ کے گرد رمل کیا جائے کیونکہ یہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کے آخری فعل کے مطابق ہے۔

عن ابن عمر قال لم أر النبی صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ یستلم من البیت إلا الرکنین الیمانیین ص۲۲۷۔

آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کی بعثت سے پہلے مشرکین مکہ نے جو بیت اللہ کی تعمیر کی تھی اسمیں وہ پورے بیت اللہ پر عمارت نہیں بنا سکے تھے کچھ حصہ رہ گیا تھا اس رہے ہوئے حصہ کو حطیم یا حجر (بالکسر) کہتے ہیں طواف جب کیا جاتا ہے تو حطیم کے اوپر سے کیا جاتا ہے۔

بیت اللہ کے چار کونے ہیں۔ ایک وہ جس میں حجر اسود لگا ہوا ہے دوسرا اس کے برابر والا۔ اس کو رکن یمانی اور رکن عراقی کہتے ہیں تغلیباً حجر اسود والے کونے اور رکن یمانی دونوں کو رکنین یمانیین کہدیا جاتا ہے باقی دو رکن جن کے درمیان حطیم ہے ان کو رکنین شامیین کہا جاتا ہے۔ یہ دو رکن درحقیقت ابراہیم علیہ السلام والی بنیادوں کے مطابق نہیں ہیں۔

ان ارکان اربعہ میں سے کس کس رکن کا استلام اور تقبیل کرنی چاہیئے۔ اس میں حنفیہ اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ صرف رکنین یمانیین کا استلام کرنا چاہیئے۔ پھر ان دونوں میں بھی فرق ہے کہ حجر کی تو تقبیل بھی سنت ہے اگر یہ نہ ہوسکے تو دور سے اشارہ کرسکتا ہے لیکن رکن یمانی کو صرف چھونا اور مس کرنا سُنّت ہے تقبیل سنت نہیں اور نہ ہی دور سے اشارہ کرنا سُنّت ہے۔ رکنین شامیین کا استلام ائمہ اربعہ اور جمہور کے نزدیک سُنّت نہیں بعض صحابہؓ ان کا بھی استلام کیا کرتے تھے ان میں حضرت معاویہؓ بھی شامل ہیں۔ جمہور کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے ان کا استلام نہیں کیا اور آپ کے استلام نہ کرنے کی وجہ یہ تھی کہ یہ رکن قواعد ابراہیم علیہ السلام کے مطابق نہیں ہیں[1]۔

عن ابن عباس قال طاف النبی صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ فی حجۃ الوداع علی بعیر یستلم الرکن بمحجن ص۲۲۷ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے اونٹ پر سوار ہوکر طواف

---

[1] مزید دیکھئے بذل المجہود ص ۱۴۰ ج ۳ و اوجز المسالک ص ۳۴۲، ۳۴۳ ج ۳۔

کیا ہے اس کے متعلق دو باتیں بتانے کی ضرورت ہے ایک یہ کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے راکباً طواف کرنے کی وجہ کیا تھی دوسرے یہ کہ راکباً طواف کا حکم کیا ہے۔ امر اول کے متعلق روایتیں دو قسم کی ہیں ایک روایت صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ سے منقول ہے اسکے لفظ یہ ہیں۔ طاف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالبیت فی حجۃ الوداع علی راحلتہ یستلم الرکن بمحجن لأن یراہ الناس ولیشرف ولیسألوہ فان الناس غشوہ[1]۔ اس روایت کے مطابق آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے راکباً طواف کرنے کی وجہ یہ ہے کہ فرضیتِ حج کے بعد یہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا پہلا اور آخری حج تھا اسی حج میں لوگوں نے آپ سے مناسکِ حج سیکھنے تھے خود آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے بھی بڑی اہمیت کے ساتھ یہ بات فرمائی تھی۔ خذوا عنی مناسککم۔ اسی کے ساتھ اس سال حج کرنے والوں کی تعداد بھی بہت زیادہ تھی۔ سب لوگ تو آپ کے افعال بیک وقت نہیں دیکھ سکتے تھے لیکن آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اس بات کا اہتمام فرمایا تھا کہ افعال حج ایسے انداز سے کئے جائیں کہ زیادہ سے زیادہ لوگ دیکھ سکیں اس لئے آپ نے طواف بھی اونٹ پر سوار ہو کر کیا۔ نیز لوگوں کو حج کے سلسلہ میں مختلف قسم کے مسائل پیش آرہے تھے ان کا حل آپ ہی سے دریافت کیا جا سکتا تھا، اگر آپ ماشیاً طواف فرماتے تو سائلین کو اتنے ہجوم میں آپ کو تلاش کرنا مشکل ہوتا۔

دوسری روایت ابن عباسؓ کی ہے سنن ابوداؤد میں اس کے لفظ یہ ہیں۔ إن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قدم مکۃ وھو یشتکی فطاف علی راحلتہ[2]۔ الخ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے مرض کی وجہ سے راکباً طواف کیا ہے۔ امام بخاریؒ کا رجحان بھی اسی توجیہ کی طرف معلوم ہوتا ہے کیونکہ انہوں نے زیر بحث ابن عباسؓ کی حدیث "باب المریض یطوف راکباً" میں بھی ذکر کی ہے[3]۔ دونوں وجہیں جمع بھی ہو سکتی ہیں۔ اس کے ساتھ یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ حافظ وغیرہ شارحین نے یہ بھی کہا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی اونٹنی کی یہ خصوصیت ہو کہ وہ مسجد میں پیشاب وغیرہ نہ کرتی ہو[4]۔ بہرحال آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا راکباً طواف کرنا عذر یا فرورت کی وجہ سے تھا۔

---

[1] صحیح مسلم ص ۴۱۳ ج ۱ و سنن ابوداؤد ص ۲۵۹ ج ۱۔
[2] سنن ابوداؤد ص ۲۵۹ ج ۱۔ [3] صحیح بخاری ص ۲۲۱ ج ۱۔
[4] فتح الباری ص ۴۹۰ ج ۳۔

فصل ثالث میں حضرت اُمّ سلمہؓ کی حدیث آرہی ہے یہ بیمار ہوگئی تھیں آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے انہیں فرمایا تھا "طوفی من وراء الناس و أنت راكبة" اُمّ سلمہؓ کا یہ طواف سواری پر عذر کی وجہ سے تھا۔

دوسری بات یہاں یہ قابل ذکر ہے کہ راکباً طواف کا حکم کیا ہے۔ کسی عذر کی صورت میں تو راکباً طواف کرنا جائز ہے کیونکہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے خود بھی عذر کی صورت میں اونٹنی پر طواف کیا ہے۔ اور اُمّ سلمہؓ کو بھی بیماری کی وجہ سے اس کی اجازت دی ہے۔ بغیر عذر کے سواری پر طواف کرنا حنفیہ کے ہاں مکروہ ہے۔ یہ کراہت تحریمی ہے یا تنزیہی، فتاوٰے قاضی خاں وغیرہ میں طواف میں مشی کو افضل قرار دیا ہے لیکن یہ تساہل معلوم ہوتا ہے۔ صحیح یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک اگر کوئی عذر نہ ہو تو مشی واجب ہے[1]۔ لہٰذا راکباً طواف کرنا مکروہ تحریمی ہوگا۔ اگر اس طرح کرلیا تو جب تک مکہ میں ہے طواف کا اعادہ ضروری ہے۔ اگر اس قیام مکہ کے دوران اعادہ نہ کیا تو دم واجب ہوگا[2]۔ امام مالک کا قول بھی اس کے قریب قریب ہے۔ بعض حضرات کے نزدیک بغیر عذر کے راکباً طواف کرلیا جائے تو طواف ہوتا ہی نہیں[3]۔ حافظ عینی نے سعید بن منصور کے حوالہ سے یہ نقل کیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے گھوڑے پر سوار ہوکر طواف کرنے سے منع فرمایا تھا[4]۔

عن ابی الطفیل قال رأیت رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم یطوف بالبیت و یستلم الرکن بمحجن معه ص۲۲۷۔ رکن سے مُراد حجرِ اسود ہے اور محجن ایسی لکڑی کو کہتے ہیں جس کے سرے میں کچھ کجی ہو[5]۔ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے حجر اسود کا استلام محجن (چھڑی) کے ساتھ کیا۔

استلام حجر کا طریقہ یہ ہے کہ دو ہاتھ حجر اسود پر رکھے دونوں ہاتھوں کے درمیان تقبیل کرے۔ اگر حجر اسود کو ہاتھ نہ لگا سکے تو کسی لکڑی وغیرہ سے اشارہ کر کے اس لکڑی کو چوم لے اور اگر لکڑی وغیرہ نہ ہو کفین سے اشارہ کر کے کفین کو چوم لے ———— حدیث مذکور سے استلام بالعصاء کا جواز معلوم ہوا۔ یہ بات یاد رہے کہ اگر تقبیل حجر سے کسی کو ایذاء پہنچنے کا اندیشہ ہو تو ترک تقبیل واجب ہے کیونکہ تقبیل مسنون ہے اور ترک ایذاء واجب ہے[6]۔

عن عائشة قالت خرجنا مع النبی صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم لا نذکر الا الحج الخ ص۲۲۷۔

---

[1] بذل المجہود ص ۱۴۱ ج ۳ بحوالہ لباب المناسک [2] فتاوٰے عالمگیریہ ص ۲۴۷ ج ۱
[3] تفصیل اقوال دیکھئے اوجز المسالک ص ۵۱۰ ج ۲۔
[4] عمدۃ القاری ص ۲۵۷ ج ۹۔ [5] التعلیق الصبیح ج ۳ ص۲۱۱ [6] شرح التنویر برحاشیہ شامی ج ۲ ص۱۸۰

لا نذکر الا الحج۔ یہاں ایک سوال ہے کہ اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عائشہؓ نے صرف حج کا احرام باندھا تھا عمرہ کا احرام نہیں تھا مشکوٰۃ کے صفحہ ۲۲۵ پر حدیث گذری ہے جس میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ لم اھلل الا لعمرۃ کہ میں نے صرف عمرہ کا احرام باندھا تھا ان دونوں میں بظاہر تعارض ہے۔

جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ نے میقات سے عمرہ کا احرام باندھا تھا لیکن حیض کی وجہ سے عمرہ کے افعال نہیں کر سکیں کہ ایام حج شروع ہو گئے تو آپ نے عمرہ کا احرام ختم کر کے حج کا احرام باندھ لیا باقی لا نذکر الا الحج کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ سفر سے مقصود اصلی حج تھا اس لئے ہم عام گفتگو میں اور تلبیہ میں صرف حج کا ذکر کرتے تھے عمرہ کا ذکر نہیں کرتے تھے گفتگو میں عمرہ کا تذکرہ نہ کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ عمرہ کی نیت بھی نہ ہو اس لئے لم اھلل الا بعمرۃ اور لا نذکر الا الحج میں کوئی تعارض نہیں ہے[1]۔

لا نذکر الا الحج والی کلام محاورہ کے مطابق ہے کہ عام محاورہ میں جب کوئی حج کو جائے چاہے وہ قارن ہو، متمتع یا مفرد ہو وہ حج کا ذکر کرتا ہے کہ میں حج کو جا رہا ہوں عمرہ کا ذکر نہیں کرتا۔

غیر ان لا تطوفی بالبیت۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حالت حیض میں طواف سے منع فرما دیا حالت حیض میں بالاتفاق طواف کرنا جائز نہیں حائضہ کے لئے نہی عن الطواف کی علت کیا ہے اس میں آراء مختلف ہیں جن ائمہ کے نزدیک طواف کے لئے طہارت شرط ہے ان کے نزدیک نہی کی علت طواف کی شرط کا مفقود ہونا ہے۔ ہمارے نزدیک طواف کے لئے طہارت شرط نہیں ہے ہمارے نزدیک نہی کی علت حرمت دخول مسجد ہے چونکہ طواف مسجد میں ہوتا ہے اور حائضہ کا مسجد میں داخل ہونا صحیح نہیں اس لئے حالت حیض میں عورت طواف نہیں کرے گی[2]۔

الفصل الثانی

عن المهاجر المکی قال سئل جابرؓ عن الرجل یری البیت یرفع یدیه فقال حججنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلم نکن نفعله ص ۲۲۷۔

محرم کی جب بیت اللہ پر نظر پڑے تو رؤیت بیت کے وقت ہاتھ اٹھانے چاہئیں یا نہیں؟ اس میں علماء کے مختلف اقوال ہیں۔ امام احمد سفیان ثوریؒ[3]۔ امام شافعی، علامہ ابن الھمام اور ملا علی قاری کے نزدیک رؤیت بیت کے وقت رفع یدین مستحب ہے[4]۔

امام ابو حنیفہ کا مذہب کیا ہے اس میں شارحین حدیث کی آراء مختلف ہیں طحاویؒ[5] کی تصریح اور علامہ ظفر احمد عثمانی[6]

---

[1] مرقاۃ ج ۵ ص ۳۱۷ [2] حاشیہ مشکوٰۃ [3] مرقاۃ ج ۵ ص ۳۱۸ [4] اعلاء السنن ج ۱۰ ص ۶۶ [5] طحاوی ج ا ص ۳۷۱

[6] اعلاء السنن ج ۱۰ ص ۶۶ نیز فقہ حنفی کی معتبر کتابوں میں جہاں دخول مکہ کے آداب بیان کئے گئے ہیں وہاں رؤیت بیت کے وقت رفع یدین کا ذکر نہیں۔

کی تحقیق کے مطابق حنفیہ کے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک رؤیت بیت کے وقت رفع یدین مستحب نہیں، امام مالک کے نزدیک بھی رفع یدین مستحب نہیں[1]

قائلین عدم رفع کی دلیل

(۱) حدیث مذکور ان لوگوں کی دلیل ہے جن کے نزدیک عند رؤیت البیت رفع یدین مسنون نہیں۔

(۲) طحاوی میں حضرت جابرؓ سے منقول ہے کسی نے حضرت جابرؓ سے اس آدمی کے بارہ میں سوال کیا جو رؤیت بیت کے وقت ہاتھ اٹھاتا ہے تو حضرت جابرؓ نے جواب دیا کہ ذالك شئ فعله يهود وحججنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يفعل ذالك کہ یہ یہود کا فعل ہے اور ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حج کیا تھا آپ نے یہ کام نہیں کیا[2]

قائلین رفع کی دلیل

(۱) مسند امام شافعی میں ایک روایت ہے عن ابن عباس عن النبی صلی الله عليه وسلم ترفع الايدى فى الصلاة واذا رائ البيت وعلى الصفا والمروة۔

(۲) عن ابن جريج أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا رأى البيت رفع يديه وقال اللهم زد هذا البيت تشريفا وتعظيما وتكريما ومهابة[3]

دلائل قائلین رفع کا جواب

(۱) ایک زمانہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ان کاموں میں جن میں وحی نازل نہیں ہوئی تھی یہود کی تالیف قلوب کے لئے ان کی موافقت فرمالیا کرتے تھے پھر آپ کو یہود کی مخالفت کا حکم دے دیا گیا۔ ابن جریج اور حضرت ابن عباس والی حدیث اس زمانہ کی ہے جس زمانہ میں آپ غیر منصوص چیزوں میں یہود کی موافقت فرمایا کرتے تھے اور حضرت جابرؓ والی حدیث اس سے متاخر ہے[4] کیونکہ اس میں حج کے موقع کا ذکر ہے اور حج آپ نے ۱۰ھ میں فرمایا اور مکہ کی طرف آپ کا آخری سفر تھا۔ اور قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کیونکہ غیر محرم کے لئے بالاتفاق رفع یدین مستحب نہیں تو محرم کے لئے بھی مستحب نہیں ہوگا[5]

(۲) حضرت جابرؓ والی حدیث سند کے اعتبار سے اثبات رفع والی حدیث سے راجح ہے[6]

فائدہ

مذکورہ اختلاف رؤیت بیت اللہ کے وقت رفع یدین میں ہے رؤیت بیت اللہ کے

---

[1] مرقاۃ ج ۵ ص ۳۱۸۔ [2] طحاوی ص ۴۱۶ ج ۱۔ [3] اعلاء السنن ج ۱۰ ص ۶۵۔
[4]، [5] اعلاء السنن ص ۶۶ ج ۱۰، ص ۶۔ [6] طحاوی ج ۱ ص ۴۱۶۔

وقت دعاء کرنا بہت سی احادیث و آثار سے ثابت ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں[1] فقہاء حنفیہ نے دخول مکہ کے آداب میں لکھا ہے کہ جب بیت اللہ شریف پر نظر پڑے تو دعاء کرے۔

وعن ابن عباس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال الطواف حول البیت مثل الصلوٰۃ الا انکم تتکلمون فیہ ص۲۲۷ الخ۔

اس حدیث میں طواف کو نماز سے تشبیہ دی گئی ہے اور کلام کا استثناء کیا گیا ہے۔ کلام کے بارہ میں تو اس حدیث میں تصریح ہے کہ طواف میں کلام کرنا جائز ہے لیکن فضول کلام نہ کرے صرف خیر کی بات کرے حدیث میں تصریح کی وجہ سے تو اس مسئلہ میں اتفاق ہے۔

نماز میں ستر عورت اور طہارت عن الاحداث شرط ہے آیا طواف میں بھی ستر عورت اور طہارت شرط ہے یا نہیں۔ اس میں ائمہ کا اختلاف ہے۔

طواف میں طہارت اور ستر کی حیثیت

حنفیہ کے نزدیک طواف میں طہارت اور ستر عورت شرط نہیں بلکہ واجب ہے بغیر ستر یا بغیر طہارت کے طواف کرے گا تو طواف ہو جائے گا لیکن ترک واجب کی وجہ سے دم لازم ہو گا[2] امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ستر اور طہارت طواف کے لئے شرط ہے بغیر طہارت اور ستر کے طواف نہیں ہو گا[3]

امام شافعی کی دلیل

یہ حدیث امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل ہے کیونکہ اس حدیث میں طواف کو نماز سے تشبیہ دی گئی ہے اور نماز کے لئے طہارت اور ستر شرط ہے اسی طرح طواف کے لئے دونوں چیزیں شرط ہوں گی۔ اسی باب کی فصل اوّل کی آخری حدیث کے الفاظ یہ ہیں الا لا یحج بعد العام مشرک ولا یطوفن بالبیت عریان اس حدیث میں سلام اور ستر عورت کو طواف کے لئے ضروری قرار دیا گیا ہے۔ اسلام بالاتفاق حج اور طواف کی صحت کے لئے شرط ہے تو ستر عورت بھی شرط ہونی چاہیئے کیونکہ دونوں باتیں ایک حدیث میں ایک انداز سے بیان کی گئی ہیں[4]

حنفیہ کی دلیل

قرآن پاک میں ہے ولیطوفوا بالبیت العتیق یہاں مطلق طواف کا امر ہے اس کے ساتھ طہارت اور ستر کی قید نہیں اور مذکورہ احادیث جن سے طہارت اور ستر کی قید ثابت ہوتی ہے وہ اخبار احاد ہیں اور خبر واحد سے ہمارے نزدیک کتاب اللہ کے مطلق حکم کو مقید کرنا صحیح

---

[1] اعلاء السنن ص۶۶ ج ۱۰ ، [2] اعلاء السنن ج ۱۰ ص۸۷ ، [3] مرقاۃ ج ۵ ص۳۱۹۔
[4] اعلاء السنن ج ۱۰ ص۸۷ ، ص۸۸۔

نہیں کیونکہ تقییدبھی ایک قسم کا نسخ ہے ۔ اس لئے ہم نے کتاب اللہ پر نظر کرتے ہوئے مطلق طواف کو (بغیر طہارت اور ستر کی شرط کے) فرض کہا اور اخبار احاد کی وجہ سے ستر اور طہارت کو واجب قرار دیا[ل] اس طرح آیت اور احادیث دونوں پر عمل ہوگا اور اطلاق کتاب اللہ کا نسخ بھی لازم نہیں آئے گا۔

امام شافعیؒ کے دلائل کے جوابات

(۱) حدیث ابن عباس میں طہارت اور ستر کے شرط ہونے کی تصریح نہیں ہے بلکہ تشبیہ سے استدلال کیا گیا ہے اور یہ استدلال تام نہیں کیونکہ تشبیہ کے لئے یہ ضروری نہیں کہ مشبہ تمام اوصاف میں مشبہ بہ کی طرح ہو اس لئے طواف کو نماز کے ساتھ تشبیہ دینے سے لازم نہیں آتا کہ نماز کی تمام شرائط طواف کے لئے بھی ثابت ہوں چنانچہ نماز کے لئے استقبال قبلہ شرط ہے لیکن اس حدیث کی وجہ سے طواف کیلئے کسی کے نزدیک بھی استقبال شرط نہیں[ع]

(۲) مذکورہ احادیث اخبار احاد ہیں اور اخبار احاد سے وجوب ثابت ہو سکتا ہے شرطیت کا ثبوت نہیں ہو سکتا اور وجوب کے ہم قائل ہیں[ع]

(۳) الالایحج بعد العام مشرک والی حدیث سے امام شافعی نے استدلال کیا تھا کہ حدیث کے پہلے جملے سے بالاتفاق اسلام کا طواف کے لئے شرط ہونا ثابت کرتے ہیں تو حدیث کا دوسرا جملہ بھی اسی کے مثل اور قرین ہے اس سے ستر کی شرط ثابت ہونی چاہیئے۔ اس کا جواب یہ ہے اسلام کی شرط اس حدیث سے ثابت نہیں کی بلکہ یہ شرط ان عام دلائل سے ثابت ہے جن سے عبادات کی صحت کے لئے اسلام کا ہونا ضروری معلوم ہوتا ہے[ع]

تنبیہ بغیر طہارت اور بغیر ستر کے طواف کرنا بالاتفاق قبیح ہے اور طہارت اور ستر طواف کے لئے ضروری ہیں اس میں کسی کا اختلاف نہیں اختلاف اس بات میں ہے طہارت اور ستر کس درجہ میں ضروری ہیں امام شافعی کے نزدیک شرط کے درجہ میں ضروری ہیں اور امام ابوحنیفہ ان کو وجوب کا درجہ دیتے ہیں شرط ہونے کا انکار کرتے ہیں۔ شرطیت کے انکار سے یہ لازم نہیں آتا کہ امام ابوحنیفہ طواف عریاناً اور طواف بغیر طہارت کی قباحت کے منکر ہیں۔

وعنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نزل الحجر الاسود من الجنۃ وھو اشد بیاضا من اللبن الخ ص۲۲۷

کیا واقعۃً حجر اسود جنت سے نازل ہوا ہے یا یہ کلام بطور تشبیہ ہے؟ بعض لوگوں نے اسے تشبیہ بلیغ پر محمول کیا ہے کہ حجر اسود برکت، شرافت اور کرامت میں اتنا بڑا ہوا ہے کہ اس دنیا میں پیدا شدہ چیزوں کی طرح نہیں ہے بلکہ جنت سے آمدہ اشیاء کی طرح ہے لیکن محققین شارحین حدیث کے نزدیک اس حدیث کو تشبیہ پر محمول کرنا صحیح

ل اعلاء السنن ج ۱۰ ص ۸۷، ص ۸۸ ع، ع مرقاۃ ج ۵ ص ۳۱۹ ع اعلاء السنن ج ۱۰ ص ۸۷

نہیں بلکہ اس قسم کی تاویلات ظلمت باطن کی علامت ہیں۔ یہ حدیث اپنے ظاہر پر محمول ہے۔ اسے ظاہر پر محمول کرنے سے کوئی استحالہ عقلی و شرعی لازم نہیں آتا اس لئے اس حدیث کے پیشِ نظر یہی کہا جائے گا کہ واقعۃً یہ حجر جنت سے نازل ہوا ہے۔

اشکال اس حدیث کو حقیقی معنی پر محمول کرنے پر اشکال کیا گیا ہے کہ نصوص سے یہ بات ثابت ہے کہ جنت اور جنت کی اشیاء اس دنیا اور اس میں پیدا شدہ اشیاء سے مختلف ہیں جنت کی اشیاء زوال وفناء سے محفوظ ہیں اور ان کو آفات نہیں پہنچ سکتیں اور حجر اسود کو آفات پہنچی ہیں چنانچہ ملاحدہ کے ہاتھوں سے ایک مرتبہ ٹوٹ بھی چکا ہے جس کے نشانات اب بھی باقی ہیں۔ اگر یہ واقعۃً جنت سے ہوتا تو آفات سے محفوظ رہتا۔

جواب جنت کی اشیاء کو جنت میں آفات نہیں پہنچ سکتیں لیکن دنیا میں آنے کے بعد اس کے حالات متغیر ہو سکتے اور دنیا کی آفات کے اثرات اس کو پہنچ سکتے ہیں جیسا کہ جنت میں انسان کو بھوک اور پیاس نہیں لگتی چنانچہ آدم علیہ السلام جب تک جنت میں تھے ان کو جوع وعطش کا احساس نہیں ہوا لیکن دنیا میں آنے کے بعد ان چیزوں کا احساس فرمانے لگے[۱] معلوم ہوا کہ جنت سے دنیا میں آنے کے بعد احوال بدل جاتے ہیں۔

عن قدامة بن عبد الله بن عمار قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يسعى بين الصفا والمروة على بعير الخ ص۲۲۸

ضَرْبٌ کا معنی ہے مارنا اور طَرْدٌ کا معنی ہے دھکیلنا اور الیک اسم فعل ہے بمعنی تنح (ایک طرف ہٹ جا)
مطلب یہ کہ صحابی فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اونٹ پر سعی بین الصفا والمروۃ کرتے ہوئے دیکھا ہے جیسا کہ آج کل بادشاہ اور بڑے لوگ جب راستہ چلتے ہیں تو ان کے خدام لوگوں کو مارتے ہیں۔ اور دھکیلتے ہیں۔ اور بچو بچو ہٹو ہٹو کی آوازیں لگاتے ہیں اس طرح کی باتیں میں نے سردارِ دوجہاں صلی اللہ علیہ وسلم کے طواف میں نہیں دیکھیں۔

اس میں تعریض ہے ان امراء کو جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ کے خلاف اپنے طواف میں جابرانہ طرز اختیار کرتے تھے کہ یہ کام ان کے لئے انتہائی نازیبا ہے۔

عن يعلى بن امية قال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم طاف بالبيت مضطبعا ببرد اخضر مضطبعاً ترکیب میں حال ہے۔ الضبع (بسکون الباء) سے مشتق ہے اس کے لغوی معنی دو ہیں

[۱] اشعۃ اللمعات ج ۲ ص۲۳۴۔
[۲] مرقاۃ ج ۵ ص۳۲۳۔

(۱) وسط العضد بازو کا درمیان والاحصہ (۲) ماتحت الابط بغل کا نچلا حصہ[۱] اضطباع کا اصطلاحی معنی یہ ہے کہ احرام کی چادر دائیں بغل کے نیچے سے نکال کر اس کا پلہ بائیں کندے پر ڈال دیئے۔ اضطباع سنن طواف سے ہے سنن احرام سے نہیں اس لئے احرام باندھتے وقت اضطباع نہ کرے بلکہ طواف شروع کرنے سے ذرا قبل اضطباع کرے طواف کی دو رکعتیں کندھا ڈھانک کر پڑھے اضطباع کی حالت میں طواف کی دو رکعتیں پڑھنا مکروہ ہے۔
طواف میں دو چیزیں ہیں ایک رمل اور ایک اضطباع دونوں اس طواف میں مسنون ہیں جس کے بعد سعی بین الصفا والمروہ ہو فرق ان دونوں میں یہ ہے کہ رمل صرف تین اشواط میں مسنون ہے اور اضطباع تمام اشواط میں مسنون ہے[۲]

الفصل الثالث

عن ابن عمر قال ما ترکنا استلام ھذین الرکنین الیمانی والحجر فی شدۃ ولا رخاء الخ ص ۲۲۸۔

رکن یمانی اور حجر اسود کا استلام تو بالاتفاق مسنون ہے ان کے علاوہ بیت اللہ شریف کے باقی کونوں کا بھی استلام ہے یا نہیں؟ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ اور حضرت معاویہؓ کے نزدیک بیت اللہ کے تمام کونوں کا استلام کرنا چاہیئے جمہور صحابہ اس بات پر متفق ہیں کہ استلام صرف حجر اسود اور رکن یمانی کا مسنون ہے۔ صحابہؓ کے زمانہ میں یہ اختلاف تھا بعد میں تمام امت کا اتفاق ہے کہ استلام صرف رکنین کا مسنون ہے[۴]۔
حجرِ اسود کے استلام کے ساتھ تقبیل بھی بالاتفاق مسنون ہے۔ رکن یمانی کے استلام کے ساتھ تقبیل مسنون ہے یا نہیں؟ فقہ حنفی کی ظاہر الروایہ یہ ہے کہ تقبیل مسنون نہیں اور امام محمدؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ تقبیل مسنون ہے۔ فقہاء حنفیہ میں سے بعض نے ظاہر الروایۃ کو ترجیح دی ہے اور بعض نے امام محمدؒ کے قول کو ترجیح دی ہے[۵]
مسند احمد کی ایک روایت میں ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے رکن یمانی کی تقبیل فرمائی حافظ ابنِ حجر فرماتے ہیں کہ یہ حدیث ثابت ہی نہیں یا ضعیف ہے۔ حاکم نے اس حدیث کی تصحیح کی ہے ملا علی قاری فرماتے ہیں کہ حاکم کی تصحیح پر اعتماد کرتے ہوئے یہ کہنا چاہیئے کہ تقبیل آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے ثابت ہے لیکن یہ آپ کی عادت مبارکہ نہیں تھی کبھی کبھار آپ نے تقبیل فرمائی ہے[۶]

---

[۱] حاشیہ مشکوٰۃ [۲] اشعۃ اللمعات ج ۲ ص ۳۳۶ [۳] مرقاۃ ج ۵ ص ۳۲۳ رد المختار ص ۱۸۱ ج ۲۔
[۴] مرقاۃ ج ۵ ص ۳۲۴ عن عبید بن جریج انہ قال لعبداللہ بن عمر رائیتک لاتمس من الارکان الا الیمانیین فقال عبداللہ بن عمر اما الارکان فانی لم ار رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم یمس الا الیمانیین وذکر الحدیث رواہ مسلم (السنن الکبریٰ للبیہقی ج ۵ ص ۷۶)
[۵] شامی ص ۱۸۴ ج ۲۔ [۶] مرقاۃ ج ۵ ص ۱۲۴۔

عن عابس بن ربیعۃ قال رأیت عمر یقبل الحجر ویقول انی لاعلم انک حجر ما تنفع ولا تضر الخ صفحہ ۲۲۸

حضرت عمرؓ کے ارشاد کی کئی وجوہ ہو سکتی ہیں۔

(۱) تقبیل حجر سے ان لوگوں کو غلط فہمی نہ ہو جائے جو نئے نئے مسلمان ہوئے ہیں اور مسلمان ہونے سے قبل پتھروں کی عبادت سے مانوس تھے اور حجر اسود کو نفع و ضرر کا مالک نہ سمجھ لیں حضرت عمر نے یہ ارشاد فرما کر سمجھا دیا کہ حجر اسود میں فی ذاتہ نفع وضرر نہیں بلکہ تقبیل حجر کا نفع امتثال امر کی وجہ سے ہے۔

(۲) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ اور سنت کی ترغیب دینا مقصود ہے۔

(۳) یہ بتانا ہے کہ تقبیل حجر امر تعبدی ہے ہم اس کی علت کو نہیں جانتے صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع میں تقبیل کرتے ہیں[1]

باب الوقوف بعرفۃ (الفصل الاول)

عن محمد بن ابی بکر الثقفی انہ سأل انس بن مالک وھما غادیان من منی الی عرفۃ کیف کنتم الخ صفحہ ۲۲۸

اھلال کا معنی تلبیہ پڑھنا مہل تلبیہ پڑھنے والا حضرت انس فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں صحابہؓ میں سے بعض عرفات میں وقوف کے وقت تلبیہ پڑھتے تھے اور بعض تکبیر پڑھتے تھے ان میں سے کسی پر روک ٹوک نہیں ہوتی تھی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر اور صحابہؓ کے اجماع سکوتی سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ وقوف عرفہ میں تلبیہ اور تکبیر دونوں جائز ہیں اسی طرح باقی اذکار بھی جائز ہیں یہ جواز کی بحث ہے وقوف عرفہ میں تلبیہ پڑھنا مسنون ہے۔ حاجی کا تلبیہ اس وقت سے شروع ہوتا ہے جب سے احرام باندھا تھا اور یوم النحر کو جمرۂ عقبہ کی رمی تک رہتا جمرۂ عقبہ کی رمی پر تلبیہ ختم ہو جاتا ہے[2]

عن جابرؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال نحرت ھھنا والمنی کلھا منحر فانحروا فی رحالکم الخ صفحہ ۲۲۸

منحر اسم ظرف کا صیغہ ہے نحر (قربانی) کی جگہ موقف وقوف کی جگہ۔ جمع مزدلفہ کا علم ہے مزدلفہ کو جمع اس لئے کہتے ہیں کہ یہاں لوگ جمع ہوتے ہیں اور مزدلفہ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ ازدلاف سے مشتق ہے اس کا معنی ہے قریب ہونا اور یہ جگہ منی کے قریب ہے[3]

---

[1] مرقاۃ ج ۵ صفحہ ۲۲۵ [2]،[3] مرقاۃ ج ۵ صفحہ ۳۲۸

منی میں جہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نحر فرمایا ہے وہ مسجد خیف کے قریب ہے۔ اور عرفات میں صخرات کے قریب وقوف فرمایا اور مزدلفہ میں مشعر حرام کے پاس وقوف فرمایا تھا۔

حدیث کا مطلب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یہ سمجھانا چاہتے ہیں کہ منی کی جگہوں میں سے جہاں میں نے قربانی کی ہے وہ جگہ قربانی کیلئے مخصوص نہیں بلکہ منی میں جہاں قربانی کرلو صحیح ہے اور عرفات اور منی میں جہاں میں نے وقوف کیا ہے۔ یہ جگہ وقوف کے لئے ضروری نہیں عرفات اور مزدلفہ میں سے جہاں وقوف کرلو صحیح ہے[1]۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عرفات اور منی میں سے ہر جگہ وقوف صحیح ہے لیکن دوسری احادیث میں عرفات میں سے بطن عرنہ اور مزدلفہ میں سے وادی محسر میں وقوف سے منع فرمایا گیا ہے[2]۔ اس لئے ان دو جگہوں میں وقوف سے بچنا چاہیئے ان دو جگہوں میں وقوف کیا تو حنفیہ کے اصح قول کے مطابق وقوف نہیں ہوگا۔[3]

الفصل الثانی

عن جابرؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا کان یوم عرفۃ ان اللہ ینزل الی السماء الدنیا فیباھی بھم الملائکۃ فیقول انظروا الی عبادی اتونی شعثا الخ۔

شُعْثًا[4] (بضم الشین وسکون العین) اَشْعَثُ کی جمع ہے پراگندہ بال والا۔ غُبْرًا اَغْبَرُ کی جمع ہے بمعنی غبار آلود۔ ضَاجِّیْنَ مشہور نسخہ جیم کے ساتھ ہے الضَّجُّ سے مشتق ہے الضج کا معنی ہے۔ آواز بلند کرنا۔ ضاجین کا معنی ہو گا۔ رافعین اصواتھم (بالتلبیہ) فریاد کرنے والے (تلبیہ کے ساتھ) آواز بلند کرنے والے۔ ضاجین میں ایک نسخہ ضاحین (بالحاء المہملہ) کا ہے اس کا معنی ہے دھوپ اور گرمی میں جلنے والے۔ مذکورہ تینوں کلمے اتونی کی ضمیر فاعل سے حال ہیں۔ فج راستہ۔ فج عمیق کشادہ اور دور دراز کا راستہ۔ من کل فج اتونی فعل کے متعلق ہے۔ یُرَهَّقُ مجہول کا صیغہ راء اور ھاء پر فتحہ اور ھاء مشدد رَهَق سے مشتق ہے رھق کا معنی ہے بدی اور برائی یرھق کا معنی ہے بدی اور برائی کی طرف منسوب کیا ہوا مطلب یہ کہ فرشتے عرض کرتے ہیں کہ یا اللہ فلاں اور فلانہ تو بہت گناہگار ہیں محارم کا ارتکاب کرنے والے ہیں اور مجرمانہ زندگی کے ساتھ معروف ہیں کیا ان کی بخشش بھی ہوگئی ہے۔ حق تعالے فرماتے ہیں قد غفرت لھم۔ عتیقًا آزاد کیا ہوا۔

---

[1] مرقاۃ ج ۵ ص۳۲۸ ، [2] دیکھو السنن الکبری للبیہقی ص۱۱۵ ج ۵ اعلاء السنن ج ۱۰ ص۱۰۸
[3] درمختار و شامی ج ۲ ص۱۹۱ [4] اشعۃ اللمعات ج ۲ ص۳۴۱ و مرقاۃ ج ۵ ص۳۳۳ ۔

باب الدفع من عرفة والمزدلفة

الفصل الاوّل

عن ابن عمر قال جمع النبی صلی اللہ علیہ وسلم المغرب والعشاء بجمع کل واحدۃ منہما باقامۃ الخ ص۲۳۰۔

جمع مزدلفہ کا نام ہے (کمامر) مطلب حدیث کا یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مزدلفہ میں مغرب اور عشاء کو جمع کیا اور دونوں نمازوں کے لئے الگ الگ اقامت کہلوائی یعنی دو نمازیں دو اقامتوں کے ساتھ ادا فرمائیں۔ حدیث میں دو مسئلے ہیں (۱) مغرب اور عشاء کو جمع کرنا اس مسئلہ پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ مغرب اور عشاء کو عشاء کے وقت میں جمع کرکے پڑھا جائے گا۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ مغرب اور عشاء کو جب جمع کیا جائے گا تو دونوں کے لئے ایک اقامت کہی جائے گی یا دو اقامتیں اس میں ائمہ کا اختلاف ہے امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ اذانین اور اقامتین کے ساتھ مغرب اور عشاء کو جمع کیا جائے گا۔ اور یہی مذہب امام بخاری کا ہے[۱]

امام احمد، امام شافعی، امام زفر اور امام طحاوی کا مذہب اور امام ابوحنیفہ کی ایک روایت یہ ہے کہ مغرب اور عشاء کو ایک اذان اور دو اقامتوں کے ساتھ ادا کرے[۲]

حنفیہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ اگر مغرب اور عشاء کو بغیر فاصلے کے جمع کیا ہے اور ان دونوں کے درمیان سنن و نوافل یا اور کسی کام کا فاصلہ نہیں کیا تو دونوں کو ایک اذان اور ایک اقامت کے ساتھ ادا کرے یعنی مغرب کی نماز سے پہلے اذان کہی جائے اور اقامت کہی جائے پھر عشاء کے لئے نہ اذان کہی جائے اور نہ اقامت کہی جائے اور اس طرح بغیر وقفے کے دونوں کو جمع کرنا بہتر ہے۔ اور اگر دونوں کے درمیان کچھ وقفہ ہو جائے تو ایک اذان اور دو اقامتیں کہی جائیں[۳]

امام مالک کی دلیل

حدثنا ابو اسحٰق قال سمعت عبد الرحمٰن بن یزید یقول حج عبد اللہ (ای ابن مسعود) فاتینا المزدلفۃ حین الاذان بالعتمۃ

۱؎ اعلاء السنن ج۱۰ ص۱۲۴۔ ۲؎ اعلاء السنن ج۱۰ ص۱۲۱

۳؎ ھدایہ ج۱ ص۲۰۹۔

أو قريبا من ذلك فامر رجلا فاذن واقام ثم صلى المغرب وصلى بعدها ركعتين ثم دعاء بعشائه فتعشى ثم ارى رجلا فاذن واقام الحديث[1]

امام شافعیؒ و امام احمدؒ کی دلیل

حدیث الباب امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ کی دلیل ہے اس میں ہے کہ مغرب اور عشاء کو جمع کیا ہر ایک کے لئے الگ اقامت تھی۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل

مسلم شریف میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے جس کے الفاظ یہ ہیں۔ جمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بین المغرب والعشاء بجمع صلی المغرب ثلثا والعشاء ركعتين[2] باقامة واحدة۔ اسی طرح سعید بن جبیر حضرت ابن عمر کا عمل نقل کرتے ہیں کہ ہم حضرت ابن عمر کے ساتھ مزدلفہ میں آئے تو حضرت ابن عمر نے مغرب اور عشاء ایک اقامت کے ساتھ پڑھائی پھر پلٹ کر فرمایا کہ اسی طرح اسی جگہ میں ہم کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز پڑھائی تھی[3]۔

عن أبی ایوب قال صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالمزدلفة المغرب والعشاء باقامة[4]

امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب

اس باب کی احادیث مختلف ہیں بعض میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اذان اور ایک اقامت کے ساتھ مغرب وعشاء کو جمع فرمایا اور بعض میں ہے کہ دو اقامتوں کے ساتھ جمع فرمایا دونوں قسم کی حدیثیں صحیح ہیں ان دونوں کے درمیان تطبیق یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مغرب اور عشاء کو ایک اذان اور ایک اقامت کے ساتھ جمع فرمایا تھا اور ان دونوں کے درمیان کچھ فاصلہ نہیں فرمایا۔ کچھ صحابہؓ نے مغرب پڑھ کر اونٹوں کو بٹھایا اور سامان اُتارا پھر کھانا کھایا پھر اقامت کہہ کر عشاء کی نماز پڑھی۔ چونکہ صحابہؓ نے یہ کام حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں آپ کی اجازت سے کئے تھے اس لئے بعض روایتوں میں مغرب کے بعد کھانا کھانے اور عشاء کے لئے اقامت کہنے کی نسبت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کر دی گئی اس لئے جن حدیثوں میں اقامت واحدہ کی نسبت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی گئی ہے وہاں نسبت حقیقی ہے اقامتین کی نسبت آپ کی طرف مجازی ہے۔ اقامت واحدہ والی حدیث اس صورت پر محمول ہے جبکہ مغرب وعشاء کے درمیان فاصلہ نہ ہو اور اقامتین والی حدیث اس

---

[1] بخاری ج ۱ ص ۲۲۷ [2] مسلم ج ۱ ص ۴۱۷ [3] مسلم ج ۱ ص ۴۱۷ [4] مصنف ابن ابی شیبہ ج ۴ ص ۲۹۳
[4] مصنف ابن ابی شیبہ ص ۲۹۳ ج ۴۔ [5] صحیح بخاری ص ۲۲۷ ج ۱۔

صورت پر محمول ہے جبکہ مغرب وعشاء کے درمیان نوافل عشاء شام کا کھانا یا اور کسی چیز کا فاصلہ ہو۔[1]

فائدہ جو حضرات جمع باقامتین کے قائل ہیں انہوں نے مختلف احادیث میں ترجیح کا طریقہ اختیار کیا ہے اور اقامتین والی احادیث کو ترجیح دی ہے وجہ ترجیح یہ ہے کہ جمع باقامتین والی احادیث پر بخاری ومسلم متفق ہیں اور جمع باقامۃ واحدۃ والی احادیث پر مسلم منفرد ہیں اس لئے تعارض کے وقت وہ احادیث راجح ہوں گی جن پر بخاری ومسلم متفق ہیں۔

لیکن ظاہر ہے کہ ترجیح والے طریقہ سے بعض احادیث کا ترک لازم آتا ہے اور حنفیہ نے جو تطبیق کی صورت اختیار کی ہے اس سے دونوں حدیثوں پر عمل ہو جاتا ہے اس لئے حنفیہ کا تطبیق والا طریق بہتر ہے۔

امام مالکؒ کی دلیل کا جواب

امام مالکؒ کی دلیل صحیح بخاری کی وہ حدیث ہے جسمیں ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے اذانین اور اقامتین کے ساتھ مغرب وعشاء کو جمع فرمایا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ عشاء کی اذان میں حدیث کے راوی زہیر کو شک ہے[2]۔ اس لئے اس حدیث سے اذانین پر استدلال تام نہیں ہے[3]

عن عبد اللہ بن مسعود قال ما رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی صلوۃ الا لمیقاتہا الا صلوتین صلوۃ المغرب والعشاء بجمع الخ منہ ۲۳

صلوۃ المغرب پر نصب ہے یا تو صلوتین کا بدل ہے یا اعنی فعل مقدر کا مفعول بہ ہے۔ مطلب حدیث کا یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب بھی فرض نماز پڑھی ہے اپنے وقت پر پڑھی ہے ایک وقت کی نماز دوسرے وقت میں نہیں پڑھی مگر چند نمازوں میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تقدیم و تاخیر فرمائی ہے۔

(۱) مزدلفہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مغرب اور عشاء کو جمع کر کے پڑھا جس سے مغرب اپنے وقت سے مؤخر ہو گئی۔

(۲) مزدلفہ میں فجر کی نماز اپنے وقت معتاد سے قبل پڑھی۔

مغرب کی نماز تو حقیقۃً اپنے وقت سے مؤخر تھی اس لئے کہ عشاء کے وقت پڑھی گئی تھی باقی فجر کے بارہ میں جو فرمایا گیا کہ وہ اپنے وقت سے پہلے پڑھی گئی اس سے مراد یہ ہے کہ وقت معتاد سے قبل پڑھی گئی یہ مطلب نہیں کہ فجر کا وقت شروع ہونے سے پہلے پڑھ لی تھی کیونکہ صحیح بخاری میں ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے مزدلفہ میں ایک مرتبہ صبح ہونے کے بعد فجر پڑھی اور فرمایا الفجر فی

---

[1] دیکھئے اعلاء السنن ج ۱۰ صـ ۱۲۱ [2] بخاری ج ۱ صـ ۲۲۷

[3] اعلاء السنن ج ۱۰ صـ ۱۲۴۔

هذه الساعة (کہ فجر اس وقت پڑھی جاتی ہے)

جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مغرب اپنے وقت جواز کے بعد اور فجر وقت معتاد سے پہلے مزدلفہ میں پڑھی ہے اسی طرح آپ نے عرفات میں عصر اپنے وقت جواز سے قبل ظہر کے وقت میں پڑھی ہے حضرت عبداللہ بن مسعود نے اس کا ذکر کیوں نہیں فرمایا۔ شارحین نے اس کی دو وجوہ لکھی ہیں۔

(۱) یہ بات حضرت ابن مسعود نے مزدلفہ میں بیان فرمائی اور مزدلفہ میں صرف دو نمازوں میں تقدیم و تاخیر ہوتی ہے اس لئے صرف ان دو کا ذکر کیا۔

(۲) جمع بین الظہر والعصر بتقدیم العصر فی وقت الظہر دن کے وقت عام لوگوں کے سامنے تھی اس میں کسی قسم کے اشتباہ کا اندیشہ نہیں تھا اس لئے اس کو بیان نہیں فرمایا اور جمع بین المغرب والعشاء اور تقدیم الفجر رات کے اندھیرے کے وقت تھی اس میں اندیشہ تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس عمل کا علم مخصوص صحابہؓ کو ہو عام لوگوں کو نہ ہو اس لئے حضرت عبداللہ ابن مسعود نے ان دو نمازوں کی تقدیم و تاخیر کو بیان فرما دیا حضرت عبداللہ بن مسعود کی مذکورہ حدیث سے جس طرح مزدلفہ میں مغرب کی تاخیر اور فجر کی تقدیم کا مسئلہ معلوم ہوا جو کہ اتفاقی ہے۔) اسی طرح یہ حدیث اور دو اختلافی مسئلوں میں حنفیہ کی دلیل ہے۔

مسئلہ[۱] عرفات اور مزدلفہ کے علاوہ باقی مقامات پر جمع بین الصلاتین جائز ہے یا نہیں؟ باقی ائمہ کے نزدیک جائز ہے اور حنفیہ کے نزدیک جمع بین الصلاتین حقیقۃً جائز نہیں یعنی ایک نماز کے وقت میں دو فرض نمازوں کو پڑھنا جائز نہیں اور جمع صورۃً جائز ہے یعنی ظہر یا مغرب کو آخری وقت پڑھا جائے اور عصر یا عشاء کو اول وقت پڑھ لیا جائے اس سے نمازیں اپنے اپنے وقت میں رہیں گی اور صورۃً جمع ہو جائیں گی۔ مذکورہ حدیث اس مسئلہ میں حنفیوں کی دلیل ہے اس حدیث میں حج کے موقع پر جمع بین الصلاتین کا اثبات اور باقی مواقع سے نفی ہے اور جو حدیثیں حج کے علاوہ جمع بین الصلاتین کی مثبت ہیں وہ جمع صوری پر محمول ہیں یہی وجہ ہے کہ جمع بین الصلاتین ان نمازوں میں ثابت ہے جہاں جمع صوری ممکن ہے۔ والتفصیل فی کتاب الصلوٰۃ

---

[۱] التعلیق الصبیح ج ۳ ص ۲۲۷ صحیح بخاری ج ۱ ص ۲۲۷ پر حضرت عبداللہ بن مسعود کی طویل حدیث ہے جس کے آخر کے الفاظ یہ ہیں۔ (جن سے مذکورہ حدیث صلوٰۃ فجر کو مقدم کرنے کا معنی سمجھا جا سکتا ہے) فلما طلع الفجر قال (ای ابن مسعود) ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان لا یصلی ھذہ الساعۃ الا ھذہ الصلوٰۃ فی ھذا المکان من ھذا الیوم قال ھما صلاتان تحولان عن وقتہما صلوٰۃ المغرب بعد ما یأتی الناس المزدلفۃ والفجر حین یبزغ الفجر قال رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یفعلہ [۲] التعلیق الصبیح ج ۳ ص ۲۲۷ مرقاۃ ج ۵ ص ۳۲۷۔

مسئلہ ۲ مزدلفہ کے علاوہ باقی مواقع پر فجر کی نماز میں حنفیہ کے نزدیک اسفار افضل ہے اور شافعیہ کے نزدیک تغلیس افضل ہے یہ حدیث حنفیہ کی تائید کرتی ہے کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مزدلفہ میں فجر کو اول وقت پڑھنا حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی عام عادت کے خلاف تھا۔

عن ابن عباسؓ قال انا ممن قدم النبی صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ المزدلفۃ فی ضعفۃ اھلہ متفق علیہ ص۲۲۳۔

وقوف مزدلفہ کے مسنون طریقہ میں سب ائمہ کا اتفاق ہے کہ لیلۃ النحر (ذوالحجہ کی دسویں رات) کو مزدلفہ میں رہے۔ اور فجر کی نماز مزدلفہ میں فجر کا وقت ہونے کے بعد جلدی پڑھ کر مزدلفہ میں وقوف کرے اور طلوع شمس سے پہلے مزدلفہ سے منیٰ کی طرف جائے جمہور کے نزدیک اسفار ہونے کے بعد جانا چاہیئے اور مالکیہ کے نزدیک اسفار سے پہلے منیٰ کی طرف جانا چاہیئے۔[۱]

حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے لیلۃ النحر کی رات کو طلوع فجر سے پہلے بعض ازواج مطہرات کو اور ضعفاء کو منیٰ بھیجدیا تھا تاکہ حجاج کے ازدحام کی وجہ سے ان کو تکلیف نہ ہو۔ اس حدیث کے پیش نظر سب ائمہ کا اتفاق ہے کہ ضعفاء کو طلوع فجر سے پہلے منیٰ جانا جائز ہے اور ان پر کوئی دم نہیں ہے۔

جب ضعفاء طلوع فجر سے پہلے منی جائیں گے تو ان کا وقوف مزدلفہ ادا ہو گیا یا نہیں؟ ضعفاء کو طلوع فجر سے پہلے رات کے کس حصہ میں جانا جائز ہے؟ رات کا کتنا حصہ مزدلفہ میں رہنا ان کے لئے ضروری ہے۔ اس میں ائمہ کا اختلاف ہے اور یہ اختلاف وقت وقوف اور مقدار وقوف کے اختلاف سے ناشی ہے اس لئے پہلے وقوف مزدلفہ کے وقت اور مقدار اور حکم میں جو اختلاف ہے اسے نقل کیا جاتا ہے۔

وقوف مزدلفہ کا حکم حنفیہ اور جمہور ائمہ کے نزدیک وقوف مزدلفہ واجب ہے۔ ائمہ اربعہ کے سوا بعض سلف فرضیتِ وقوف مزدلفہ کے قائل ہوئے ہیں اور بعض نے سنت بھی کہا ہے۔[۲]

وقوف کا وقت حنفیہ کے نزدیک وقوف کا وقت طلوع فجر سے طلوع شمس تک ہے اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک لیلۃ النحر کے نصف اول کے بعد سے طلوع شمس تک ہے۔[۳]

وقوف کی مقدار واجب ادا کرنے کے لئے وقت وقوف میں سے ایک ساعت کا وقوف بھی کافی ہے جمہور کے نزدیک اگر وقت وقوف میں مزدلفہ سے حاجی گذر گیا تو واجب ادا

---

[۱] المغنی لابن قدامہ ص۴۲۳ ج ۳۔ [۲] المغنی ص۴۲۱ ج ۳۔ شرح المسلم للنووی ج ۱ ص۴۱۸
[۳] شامی ج ۲ ص۱۹۳ المغنی ج ۳ ص۴۲۲۔

ہو جائے گا اور امام مالک فرماتے ہیں کہ مزدلفہ سے مرور کافی نہیں بلکہ نزول ضروری ہے اگر صرف مرور کیا ہے تو واجب ادا نہ ہونے کی وجہ سے دم لازم ہوگا اور اگر ایک ساعت نزول کر لیا تو واجب ادا ہو جائے گا دم لازم نہیں ہوگا۔[۱]

مذکورہ سطور سے معلوم ہو چکا ہے کہ ضعفاء کو طلوع فجر سے پہلے بالاتفاق مزدلفہ سے منی جانا جائز ہے۔ حنفیہ کے نزدیک وقوف مزدلفہ کا وقت طلوع فجر کے بعد ہے اس لئے جو ضعفاء فجر سے پہلے منی چلے جائیں گے ان کا وقوف نہیں ہو گا عذر کی وجہ سے ان سے وجوب ساقط ہو جائے گا اور دم بھی لازم نہیں ہوگا[۲] حنفیہ کے نزدیک رات کے کسی حصہ میں ضعفاء کو منی جانا جائز ہے نصف اخیر کا لحاظ کرنا ضروری نہیں۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وقوف کا وقت لیلۃ النحر کے نصف اول کے بعد شروع ہو جاتا ہے اور ایک ساعت کا وقوف بھی کافی ہے اس لئے اگر ضعفاء طلوع فجر سے پہلے رات کے نصف اخیر میں جائیں گے تو ان کا وقوف صحیح ہوگا اور واجب ادا ہو جائے گا۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وقوف مزدلفہ عذر کی وجہ سے ساقط نہیں ہوگا اس لئے انکے نزدیک ضعفاء کیلئے ضروری ہے کہ رات کے نصف اول کے بعد نصف اخیر میں جائیں اگر نصف شب سے پہلے جائیں گے تو ترک واجب کی وجہ سے دم لازم ہوگا[۳]

باقی ائمہ کے نزدیک ضعفاء کی رخصت رات کے نصف اخیر کے ساتھ مقید ہے حنفیہ کے نزدیک رات کے کسی حصہ کے ساتھ مقید نہیں۔ تقدیم ضعفاء کی جو صحیح احادیث ہیں ان میں نصف اخیر کی کوئی قید نہیں[۴] ہے۔ اس لئے حنفیہ کا موقف احادیث کے ظاہر کے زیادہ قریب ہے۔

عنہ عن الفضل بن عباس وکان ردیف النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال فی عشیۃ عرفۃ وغداۃ جمع للناس حین دفعوا علیکم بالسکینۃ الخ ص۲۳

حتی دخل محسرا وھو من منی۔ وادی محسر منی کا حصہ ہے یا مزدلفہ کا مذکورہ روایت میں ہے کہ منی کا حصہ ہے ایک قول یہ ہے کہ مزدلفہ کا حصہ ہے صحیح یہ ہے کہ وادی محسر مزدلفہ اور منی کے درمیان فاصلہ اور برزخ ہے[۵] اس کے کنارے منی اور مزدلفہ دونوں سے لگتے ہیں اس لئے اسے منی سے بھی شمار کر لیتے ہیں اور مزدلفہ میں سے بھی۔

علیکم بحصی الخذف۔ حصی الخذف چھوٹے چھوٹے سنگریزوں کو کہتے ہیں جن کو انگلیوں کے سروں کے ساتھ پھینکا جا سکے۔ خذف رمی کی ایک قسم ہے اس کا معنی ہے انگلیوں کے ساتھ کنکریاں مارنا۔[۶]

حاجی تلبیہ کب ختم کرے

لم یزل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یلبی حتی رمی الجمرۃ۔ تلبیہ احرام کے وقت

---

[۱] شامی ج ۲ ص ۱۹۳ المغنی ج ۳ ص ۴۲۲ ۔ [۲] شامی ج ۲ ص ۱۹۳ ۔ [۳] المغنی ج ۳ ص ۴۲۲
[۴] اعلاء السنن ج ۱۰ ص ۱۳۷ ۔ [۵] حاشیہ مشکوٰۃ [۶] شامی ج ۲ ص ۱۹۴۔

شروع ہوتا ہے۔ حاجی تلبیہ کب ختم کرے۔ اس میں اختلاف ہے۔ امام مالک، اوزاعی اور لیث رحمہم اللہ کے نزدیک حاجی یوم عرفہ کے زوال کے وقت تلبیہ ختم کردے۔ امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام احمد، امام ثوری اور امام اسحاق فرماتے ہیں یوم النحر کو جمرہ عقبہ کی رمی تک تلبیہ جاری رکھے رمی کے وقت ختم کردے۔ پھر اول رمی کے وقت تلبیہ ختم کرے یا آخر رمی کے وقت ختم کرے؟ جمہور کی رائے یہ ہے کہ اول رمی کے وقت تلبیہ ختم کردے اور امام احمد اور بعض شافعیہ کی رائے ہے کہ آخر رمی کے وقت ختم کردے[1]۔

مذکورہ حدیث اس مسئلہ میں جمہور کے موقف کی تائید کرتی ہے۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے موقف کی تائید کے طور پر حضرت عائشہ رض کی حدیث پیش کی ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم موقف (عرفات میں وقوف کی جگہ) کی طرف آئے تو آپ نے تلبیہ ختم کردیا اور حضرت علی کا اثر پیش فرمایا ہے کہ حضرت علی یوم عرفہ کے زوال تک تلبیہ پڑھتے اور زوال کے وقت تلبیہ ختم کردیتے تھے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یوم عرفہ کو تلبیہ منقطع کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اوراد اذکار میں مشغولیت کی وجہ سے تلبیہ منقطع کردیتے یعنی کسی وقت تلبیہ چھوڑ کر اوراد اذکار پڑھ لیا کرتے تھے یہ مطلب نہیں کہ بالکلیہ تلبیہ چھوڑ دیتے تھے یا اس کے بعد تلبیہ جائز نہیں۔ مذکورہ مطلب سے دونوں قسم کی احادیث جمع ہوجاتی ہیں[2]۔

فائدہ عمرہ کرنے والا کب تلبیہ ختم کرے اس کی تفصیل اسی باب کی فصل ثانی کی آخری حدیث کی تشریح کے ضمن میں آئے گی۔

---

[1] [2] اوجز المسالک ج ۶ ص ۲۷۰ و فی کتاب الحجۃ عن عبد الرحمٰن بن یزید قال سمعت ابن مسعود رضی اللہ عنہ بجمع وھو یقول سمعت الذی انزلت علیہ سورۃ البقرۃ یقول ھھنا لبیک اللھم لبیک (کتاب الحجۃ علی اہل المدینۃ ج ۲ ص ۹۶۔

قال الفضل بن عباس کنت ردیف النبی صلی اللہ علیہ وسلم فما زالت اسمعہ یلبی حتی رمی الجمرۃ العقبۃ فلما رماھا قطع التلبیلۃ. کتاب الحجۃ ج ۲ ص ۹۸ جمرہ عقبہ کی رمی تک تلبیہ والی احادیث میں بعض مالکیہ نے یہ تاویل کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے رمی جمرہ تک تلبیہ کی ان لوگوں کو اجازت دی تھی جنہوں نے عرفات سے احرام باندھا ہے خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عرفات کے دن تلبیہ ختم کر دیا تھا بعد میں احرام باندھنے والوں کو آپ نے اجازت دی تھی آپ کی اجازت سے انہوں نے وقوف عرفہ کے بعد تلبیہ پڑھا تھا اس لئے انکے تلبیہ پڑھنے کی نسبت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کردی گئی۔ کتاب الحجہ کی مذکورہ احادیث سے اس تاویل کی تردید ہوتی ہے کیونکہ حضرت عبداللہ ابن مسعود اور حضرت فضل بن عباس حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے تلبیہ سننے کی تصریح فرمارہے ہیں

الفصل الثانی

عن محمد بن قیس بن مخرمة قال خطب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال ان اہل الجاھلیة کانو یدفعون من عرفة حین تکون الشمس کانما عمائم الرجال فی وجوھھم الخ منہ۲۳

مشرکین حج کے موقعہ پر عرفات سے غروب شمس سے کچھ پہلے لوٹتے تھے جب کہ سورج غروب کے قریب ہوتا تھا۔ اس بات کو آپ نے تشبیہ کے ساتھ سمجھایا ہے۔ حین تکون الشمس کانما عمائم الرجال فی وجوھھم۔ فی وجوھھم تکون کے متعلق ہے اور قبل ان تغرب یدفعون کی ظرف ہے یا مین کا بدل ہے کانما عمائم الرجال جملہ معترضہ ہے۔

اس جملہ معترضہ میں سورج کی ان شعاعوں کو جو سورج کے افق پر ہونے کے وقت ہوتی ہیں اور چہرے پر پڑ رہی ہوتی ہیں تشبیہ دی گئی ہے عمامہ کے ساتھ۔ آسان وجہ تشبیہ یہ ہے کہ جب سورج نصف غروب ہو جاتا ہے تو اگر مغرب کی جانب پہاڑ ہوں تو بقیہ نصف سورج ایسے لگتا ہے جیسے پہاڑ کے سر پر پگڑی ہو کیونکہ پگڑی نصف کرہ ہوتا ہے اور سورج بھی آدھا غروب ہو کر یا آدھا طلوع ہو کر پگڑی کی طرح نصف کرہ ہوتا ہے۔

مشرکین سے مراد اہل مکہ کے علاوہ دوسرے مشرکین ہیں کیونکہ مشرکین مکہ مشعر حرام تک آتے تھے عرفات میں نہیں آتے تھے۔

کانما عمائم الرجال فی وجوھھم فرمایا علی رؤسھم نہیں فرمایا وجہ یہ ہے کہ جب سورج غروب کے قریب یا طلوع کے بعد افق پر ہوتا ہے تو اس وقت سورج کے پست ہونے کی وجہ سے اس کی کرنیں چہرہ پر پڑتی ہیں۔

عمائم کی اضافت رجال کی طرف یا تو مزید توضیح کیلئے ہے (احتراز کے لئے نہیں کیونکہ عمائم عموماً رجال کے ہی ہوتے ہیں) یا اضافت سے اعراب کی عورتوں سے احتراز مقصود ہے۔ کیونکہ اعراب کی بعض عورتیں عمامہ کی طرح سر پر کپڑا باندھ لیا کرتی تھیں۔

مسئلہ اس حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مشرکین کی مخالفت کرنے کے لئے عرفات سے غروب آفتاب کے بعد اور مزدلفہ سے طلوع آفتاب سے قبل جانے کا حکم فرمایا ہے۔ اس لئے باتفاق فقہائے اُمت حاجی کے لئے صحیح طریقہ وہی ہے جو حدیث میں بیان کیا گیا ہے اس کے خلاف کرنے سے گناہ ہوگا۔ لیکن اس طریقہ کی مخالفت کرنے سے دم لازم آئے گا یا نہیں اس میں تفصیل ہے۔

عرفات سے اگر غروب شمس سے پہلے چلا گیا اور حدود عرفات سے تجاوز کر گیا پھر دوبارہ عرفات میں نہیں آیا یا غروب کے بعد دوبارہ عرفات میں آیا تو دم لازم ہوگا اور اگر عرفات سے غروب سے پہلے نکلا اور غروب سے پہلے واپس آگیا تو دم لازم نہیں ہوگا۔ اس پر مذاہب اربعہ کا اتفاق ہے[1] اور رات کو دیر تک عرفات میں رہنا خلاف سُنّت ہے۔ اور مزدلفہ سے طلوع شمس کے بعد جانا برا ہے اور خلاف سُنّت ہے لیکن دم لازم نہیں ہوگا۔[2]

عن ابن عباس قال قدمنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ المزدلفۃ اغیلمۃ بنی عبد المطلب علی حمرات فجعل یلطخ افخاذنا و یقول ابینی الخ ص۲۳۔

مطلب اس حدیث کا یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مزدلفہ سے بچوں کو رات کے وقت ہی منیٰ میں بھیج دیا تھا اور بھیجتے وقت ان کو ہدایت فرمائی کہ طلوع شمس سے قبل رمی نہ کرنا اور اس ہدایت کو ذہن نشین کرنے کے لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم زبان سے نصیحت فرمانے کے ساتھ ساتھ نرمی اور پیار سے ان کی رانوں پر بھی ہاتھ مارتے جاتے تھے۔

مسئلہ اس حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طلوع شمس سے پہلے رمی سے منع فرمایا ہے اس نہی کی حیثیت کیا ہے اس کے خلاف کرنے سے رمی صرف خلاف سنت ہوگی یا بالکل غیر معتبر ہوگی۔ اس کو جاننے کے لئے رمی کا وقت اور اس میں ائمہ کا مذہب جاننا ضروری ہے جس کی تفصیل یہ ہے۔

رمی کا وقت رمی کے وقت کی دو قسمیں ہیں (۱) وقت مستحب اور (۲) وقت جواز۔ یوم النحر کی رمی کے وقت مستحب میں تقریباً اتفاق ہے کہ یوم النحر کی رمی طلوع شمس سے غروب شمس تک مستحب ہے۔

یوم النحر کی رمی کے وقت جواز میں اختلاف ہے امام ابوحنیفہ امام مالک امام احمد رحمہم اللہ کے نزدیک طلوع فجر کے بعد رمی جائز ہے[3] اور اس سے پہلے جائز نہیں اور امام شافعی کے نزدیک لیلۃ النحر کے نصف کے بعد رمی جائز تو گویا طلوع شمس سے پہلے ائمہ اربعہ کے نزدیک رمی جائز ہے اور ائمہ اربعہ دوسری احادیث کی وجہ سے طلوع شمس سے پہلے رمی کے جواز کے قائل ہوئے ہیں ائمہ اربعہ کے مذہب کے مطابق یہ حدیث بیان استحباب پر محمول ہوگی۔ لا ترموا الجمرۃ حتی تطلع الشمس کا یہ مطلب نہیں کہ اس سے پہلے رمی جائز نہیں بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طلوع سے قبل رمی سے اس لئے منع فرمایا ہے کہ طلوع سے قبل رمی غیر مستحب ہے۔

---

[1] المغنی ج ۳ ص ۴۱۵ شامی ج ۲ ص ۱۹۱ [2] شامی ج ۲ ص ۱۹۴۔

[3] المغنی ج ۳ ص ۴۲۹ شرح المسلم للنووی ج ۱ ص ۴۲۔

عن عائشة قالت ارسل النبی صلی اللہ علیہ وسلم بام سلمة ليلة النحر فرمت الجمرة قبل الفجر ثم مضت فافاضت وكان ذلك اليوم اليوم الذى الخ صـ۲۳

فافاضت ای طافت طواف الافاضة.

پچھلی حدیث کی تشریح کے ضمن میں معلوم ہو چکا ہے کہ جمہور کے نزدیک طلوع فجر سے قبل رمی جائز نہیں اور امام شافعی کے نزدیک نصف لیل کے بعد جائز ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل اس حدیث کا ظاہر ہے۔ اس حدیث کا ظاہر ائمہ ثلاثہ کے خلاف ہے اس لئے انہوں نے اس کی چند توجیہات کی ہیں۔

جمہور کے نزدیک توجیہات حدیث

(۱) قبل الفجر کے دو معنی ہو سکتے ہیں (۱) قبل طلوع الفجر (۲) قبل صلوٰۃ الفجر پہلے معنی کے مطابق امام شافعی کا استدلال صحیح ہے اور دوسرے معنی کے مطابق استدلال صحیح نہیں۔ جب دوسرے معنی کا بھی احتمال ہے تو استدلال ختم ہو گیا۔

(۲) قبل الفجر رمی حضرت اُم سلمہ رضی اللہ عنہا کی خصوصیت تھی جو کہ حقیقت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے اس خصوصیت کی طرف اس حدیث میں ہی اشارہ ہے کہ ان دنوں میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت اُم سلمہؓ کے پاس تھے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو رات کے وقت ہی منیٰ بھیجدیا تاکہ طلوع فجر سے پہلے رمی کر کے فجر کے بعد عام لوگوں سے پہلے طواف افاضہ کر کے حلال ہو جائیں بعد میں ہجوم کی وجہ سے طواف میں تاخیر سے حلال ہونے میں دیر نہ ہو۔[1]

(۳) حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوری رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ اس حدیث میں صرف اتنا ہے کہ حضرت اُم سلمہؓ نے فجر سے قبل رمی کی اور اس بات کی تصریح نہیں کہ قبل الفجر رمی میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت شامل تھی یا نہیں۔ اور استدلال اس وقت صحیح ہے جبکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اذن سے طلوع فجر سے قبل رمی کی ہو۔[2]

عن ابن عباس قال يلبى المقيم او المعتمر حتى يستلم الحجر رواه ابوداؤد وقال وروى موقوفا على ابن عباس صـ۲۳

اس میں معتمر کے تلبیہ کی انتہاء بیان کی گئی ہے کہ معتمر چاہے مکہ میں مقیم ہو چاہے آفاقی ہو وہ طواف کے شروع میں استلام کے وقت تلبیہ منقطع کر دے۔

المقیم اور المعتمر کا صلہ محذوف ہے تقدیر عبارت یوں ہے المقيم بمكة من المعتمرين او المعتمرين من القادمين. اس صورت میں اَوْ تنویع کے لئے ہے یعنی عمرہ کرنے والے کی دو قسمیں

---

[1] مرقاۃ ج ۵ صـ۲۴۱ [2] اعلاء السنن ج ۱۰ صـ۱۴۷.

ہیں۔ (۱) معتمر مکہ میں مقیم ہو (۲) معتمر باہر سے آیا ہو۔ دونوں کے لئے ایک حکم ہے کہ استلام تلبیہ پڑھیں۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ او شک راوی کے لئے ہو یعنی راوی کو شک ہے کہ حضرت نے المقیم فرمایا تھا یا المعتمر فرمایا۔

وَرُوِیَ موقوفاً علی ابن عباس۔ صاحب مشکوٰۃ کی صنیع سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث حضرت ابن عباس پر موقوف ہے مرفوع نہیں کیونکہ حدیث موقوفاً نقل کی ہے کیونکہ مشکوٰۃ میں عن ابن عباس عن النبی صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ قال کی بجائے عن ابن عباس قال لکھا ہے۔ پھر حدیث کے موقوف ہونے کی تصریح فرمائی حالانکہ ابوداود نے پہلے مرفوعاً روایت نقل کی ہے پھر ایک سند نقل کر کے فرمایا ہے کہ اس سند سے یہ حدیث موقوف ہے[۱]۔ اس لئے اگر صاحب مشکوٰۃ یوں فرماتے رواہ ابوداؤد مرفوعاً وروی موقوفاً تو بات زیادہ واضح ہو جاتی[۲]۔

معتمر کب تلبیہ قطع کرے ۔ جمہور کے نزدیک معتمر جب طواف عمرہ کے لئے استلام کرے اس وقت تلبیہ منقطع کرے اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر میقات سے احرام باندھا ہے تو دخول حرم کے وقت تلبیہ منقطع کرے اور اگر میقات کے اندر سے (تنعیم جعرانہ وغیرہ سے) احرام باندھا ہے تو رؤیت بیت اللہ کے وقت تلبیہ ختم کرے[۳]۔ حدیث مذکورہ سے جمہور کے مذہب کی تائید ہوتی ہے[۴]۔

مناسبۃ الحدیث بالباب سوال ۔ اس حدیث میں معتمر کے تلبیہ کا بیان ہے اور باب ہے الدفع من عرفۃ والمزدلفۃ تو حدیث اور باب میں کیا مناسبت ہے

جواب ۔ اس باب میں ضمناً حاجی کے تلبیہ منقطع کرنے کا مسئلہ آگیا تھا تو مصنف نے مناسب سمجھا کہ جب حاجی کے تلبیہ منقطع کرنے کا مسئلہ ضمناً آگیا تو استطراداً معتمر کے تلبیہ کے حکم والی حدیث بھی لکھ دی جائے[۵]۔

باب رمی الجمار

جمار کا معنی جمار جمرۃ کی جمع ہے۔ جمرہ لغت میں سنگریزے کو کہتے ہیں اور تجمر باب تفعل کا مصدر ہو تو اس کا معنی ہے جمع ہونا جب کوئی قبیلہ جمع ہو تو عربی کہتے ہیں تجمر بنو فلان۔ جمار کا اطلاق منیٰ کے ان مخصوص مقامات پر بھی ہوتا ہے۔ جہاں حاجی رمی کرتے ہیں اس جگہ تین ستون بنے ہوئے ہیں ایک کا

---

[۱] ابوداؤد ص۲۵۲ ج۱ [۲] مرقاۃ ج۵ ص۳۴۲ [۳] اوجز المسالک ج۶ ص۳۰۵ [۴] مرقاۃ ج۵ ص۳۴۲
[۵] اس مسئلہ میں مذاہب و دلائل کے لئے دیکھئے اوجز المسالک ج۶ ص۳۰۵ کتاب الحجۃ علی اہل المدینہ ج۲ ص۸

نام جمرہ اولیٰ دوسرے کا نام جمرہ وسطیٰ اور تیسرے کا نام جمرہ عقبیٰ ہے۔ ان کا نام جمرہ رکھنے کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں۔ (۱) جمرہ سنگریزوں کو کہتے ہیں اور ان جگہ پر بھی سنگریزے جمع ہوتے ہیں۔ (۲) ان کے قریب لوگ جمع ہوتے ہیں[۱]۔

رمی جمار کا حکم
جمہور ائمہ کے نزدیک رمی جمار واجب ہے۔ اگر رمی جمار کو ترک کر دیا تو دم لازم ہوگا اور امام مالکؒ کے نزدیک سنّت مؤکدہ ہے۔ ترک پر جبر نقصان ضروری ہے[۲] یہ اختلاف لفظی ہے۔

رمی کے دن
حاجی کے لئے ذوالحجہ کی دسویں گیارہویں بارہویں تاریخ کی رمی واجب ہے بارہویں کی رمی کرکے تیرھویں تاریخ کے طلوع فجر سے پہلے منی سے چلا جائے تو چوتھے دن (تیرھویں تاریخ) کی رمی واجب نہیں اور اگر تیرھویں تاریخ کے طلوع فجر تک منیٰ میں ہے۔ تو اس دن کی رمی بھی واجب ہے[۳]۔ پہلے دن صرف جمرہ عقبہ کی رمی ہے اور باقی دنوں میں تینوں جمرات کی رمی واجب ہے۔

وقت رمی
رمی کے وقت جواز اور وقت مستحب کی بحث پچھلے باب کی دوسری فصل کی دوسری اور تیسری حدیث کی تشریح کے ضمن میں گذر گئی۔

الفصل الاوّل

عن جابر قال رائیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یرمی علی راحلتہ یوم النحر و یقول لتاخذوا مناسککم الخ منہ ۲۳۔

رمی راکباً افضل ہے یا ماشیاً؟
رمی کے دن چار ہیں یوم النحر کو صرف جمرہ عقبہ کی رمی ہوتی ہے باقی تین ایام میں تین جمرات کی رمی ہے۔

اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر چاروں دن رمی ماشیاً کرے تو جائز ہے اور چاروں دن کی ہر رمی راکباً کرے اور کسی کو ایذاء نہ ہو تو یہ بھی جائز ہے۔ رمی راکباً و ماشیاً کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں افضلیت میں ائمہ کے اقوال مختلف ہیں۔ امام احمد اور اسحاق کے نزدیک رمی ماشیاً افضل ہے۔

امام مالک کے نزدیک تفصیل یہ ہے کہ یوم النحر کے بعد کے تین دنوں میں رمی ماشیاً افضل ہے۔ یوم النحر کی رمی میں نہ رکوب افضل ہے اور نہ مشی بلکہ جس حالت میں جمرہ عقبہ تک پہنچے اسی حالت میں رمی کرلے۔ اگر

---

[۱] اوجز المسالک ج ۸ صہ ۶۹۔ [۲] اعلاء السنن ج ۱۰ صہ ۱۵۰۔ [۳] شامی ج ۲ صہ ۲۰۱۔
[۴] المغنی ج ۳ صہ ۴۲۹ شرح المسلم للنووی ج ۱ صہ ۴۲۰۔

راکباً جمرہ تک پہنچا ہے تو رمی کے لئے نزول کی ضرورت نہیں راکباً ہی رمی کرلے اور اگر ماشیاً جمرہ تک پہنچا ہے تو رمی کے لئے رکوب کی ضرورت نہیں۔

شافعیہ کی نزدیک تفصیل یہ ہے کہ یوم النحر کو اگر راکباً پہنچا ہے تو راکباً رمی کرلے اور ماشیاً پہنچا ہے تو ماشیاً رمی کرے۔ یوم النحر کے بعد دو دنوں میں ماشیاً رمی کرے اور آخری دن راکباً رمی کرے۔

حنفیہ کے اس سلسلے میں تین اقوال ہیں۔ (۱) خانیہ میں امام محمد اور امام ابوحنیفہ رحمہما اللہ سے نقل کیا ہے کہ تمام رمی راکباً افضل ہے (۲) ظہیریہ میں ہے کہ تمام رمی میں مشی بہتر ہے۔ (۳) امام ابویوسف رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ جس رمی کے بعد اور رمی ہو۔ (جیسے آخری تین دنوں میں جمرہ اولی و وسطی کی رمی) وہاں مشی افضل ہے اور جس رمی کے بعد اور رمی نہ ہو (جیسے تمام ایام میں جمرہ عقبہ کی رمی) اس میں رکوب افضل ہے۔ صاحب ھدایہ صاحب کافی صاحب بدائع صاحب درمختار اور علامہ ابن عابدین شامی نے امام ابویوسف کے قول کو ترجیح دی ہے بعض فقہاء نے تمام رمی میں مشی کی افضلیت کو ترجیح دی ہے کیونکہ یہ اقرب الی التواضع ہے۔ اور اس میں ایذاء مسلمین سے حفاظت ہے۔ رکوب میں ازدحام کی وجہ سے دوسرے مسلمانوں کی ایذاء کا اندیشہ ہے[1]

شیخ الاسلام علامہ ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ عوام کے لئے رمی ماشیاً ہی افضل ہے کیونکہ اگر ازدحام میں راکباً رمی کی جائے گی تو ضعفاء مترجلین کو ایذاء پہنچے گی[2]

وجہ ترجیح قول ابی یوسف

حنفیہ میں سے زیادہ تر فقہاء نے امام ابویوسف کے قول کو ترجیح دی ہے۔ وجہ ترجیح صاحب ھدایہ نے یہ بیان فرمائی ہے کہ پہلے دو جمرات کی رمی کے بعد وقوف اور دعاء سنت ہے اور مشی اس کے لئے مناسب ہے کیونکہ مشی اقرب الی التواضع ہے[3] اور جمرہ عقبہ کی رمی کے بعد وقوف اور دعاء نہیں بلکہ جمرہ عقبہ کی رمی کے بعد لوٹنا ہے اور راکب رجوع پر زیادہ قادر ہے۔

حکایت

ابراہیم بن جراح فرماتے ہیں کہ میں امام ابویوسف کی مرض الوفات میں ان کے پاس گیا امام صاحب نے آنکھیں کھولیں اور سوال کیا کہ رمی ماشیاً افضل ہے یا راکباً؟ میں نے کہا کہ ماشیاً افضل ہے۔ فرمایا غلط ہے۔ پھر میں نے کہا کہ راکباً افضل ہے تو فرمایا کہ غلط ہے پھر فرمایا کہ جس رمی کے بعد وقوف ہے وہاں مشی افضل ہے اور جس کے بعد وقوف نہیں وہ راکباً افضل ہے۔ ابراہیم کہتے ہیں کہ

---

[1] اوجز المسالک ج ۸ صـ۴۹ و صـ۵۰۔ [2] اعلاء السنن ج ۱۰ صـ۱۸۸۔
[3] ھدایہ ج ۱ صـ۲۱۶۔

میں امام صاحب کے پاس سے اٹھ کر چلا گیا ابھی گھر کے دروازہ تک بھی نہیں پہنچا تھا کہ میں نے امام ابویوسف کی موت کی اطلاع سنی. مجھے اس حالت میں حرص علی العلم سے بڑی حیرانی ہوئی[1]

بیان محمل حدیث

آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے یوم النحر کی رمی اپنی راحلہ پر سوار ہو کر فرمائی آپ کے اس عمل کے تین محمل ہو سکتے ہیں. (۱) رمی راکبًا افضل ہے اس لئے آپ نے اپنی راحلہ پر سوار ہو کر رمی فرمائی۔

(۲) آپ سوار ہو کر مزدلفہ سے منیٰ آئے تھے آکر رمی کے وقت اترنے کی ضرورت محسوس نہیں فرمائی بلکہ اپنی حالت پر رہتے ہوئے راکبا رمی فرمائی۔

(۳) آپ نے راکبًا اس لئے رمی فرمائی تاکہ لوگ دیکھ لیں اور رمی کا طریقہ اچھی طرح جان لیں جیساکہ آپ نے طواف راکبًا فرمایا تھا تاکہ لوگوں کو طواف کا طریقہ معلوم ہو جائے۔

حدیث کے محمل میں مذکورہ تینوں احتمال ہیں امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ نے تیسرے احتمال کو اختیار فرمایا ہے کہ آپ نے تعلیم کے لئے رمی راکبًا فرمائی[2]

وعنہ قال رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رمی الجمرۃ بمثل حصی الخذف رواہ مسلم ص۴۲۳

حصی حصاۃ کی جمع ہے بمعنی سنگریزے. خذف رمی کی ایک نوع ہے انگلیوں کے ساتھ کنکری مارنے کو خذف کہتے ہیں. حصی الخذف کا معنی ہے انگلیوں کے ساتھ ماری جانے والی کنکریاں یعنی چھوٹے چھوٹے سنگریزے اس کی مقدار شارحین حدیث نے باقلاء اور کھجور کی گٹھلیوں سے مقرر کی ہے اس حدیث میں ان حصی کی مقدار بیان کرنی مقصود ہے جو آپ نے جمرہ پر ماری ہیں.

کنکریوں کی مقدار

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے جو کنکریاں ماری تھیں وہ باقلاء یا کھجور کی گٹھلیوں کی مقدار تھیں اس لئے ایسی کنکریاں مارنا سنّت ہے اور اس سے چھوٹی کنکریاں اور اس سے بڑے پتھر مارنا مکروہ ہے. ایک صحیح

---

[1] التعلیق الصبیح ج ۳ ص۲۳ [2] مرقاۃ ج ۵ ص۳۴۴ شیخ الاسلام علامہ ظفر احمد عثمانی فرماتے ہیں کہ تینوں احتمال برابر درجہ کے ہیں. اس لئے ہم کسی احتمال کو متعین نہیں کر سکتے ایک محمل کی تعیین کی بجائے آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کے عمل کو دیکھتے ہوئے یوں کہیں کہ یوم النحر کی رمی راکبًا افضل ہے اور باقی ایام کی ماشیًا. اس لئے اعلاء السنن میں آپ نے باب کا عنوان یہ رکھا ہے باب یرمی جمرۃ العقبۃ یوم النحر راکبًا وفی سائر الایام یرمی کلہا ماشیا وھو الافضل (اعلاء السنن ج ص۱۸۶ تا ص۱۸۹

حدیث میں ہے کہ بامثال ھؤلاء فارموا وایاکم والغلو فی الدین یعنی اس قسم کی کنکریاں مارو اور غلو فی الدین سے بچو۔

کیفیت رمی

اوپر کنکریوں کی مقدار معلوم ہو چکی ہے کنکریاں مارنے کی کیفیت کیا ہو اس کے تین طریقے منقول ہیں۔

(۱) دائیں ہاتھ کے انگوٹھے کے سرے کو سبابہ کے وسط پر رکھے اور انگوٹھے کے اوپر کنکری رکھ کر مارے۔

(۲) دائیں ہاتھ کی سبابہ کا حلقہ اس طرح بنائے کہ سبابہ کا سرا انگوٹھے کے جوڑ پر آجائے اور انگوٹھے پر کنکری رکھ کر مارے۔

(۳) سبابہ اور ابہام کے سروں کے ساتھ پکڑ کر مارے یہ طریقہ اصح ہے اس لئے کہ آسان ہے۔

وعنہ قال رمی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم النحر ضحی واما بعد ذالک فاذا زالت الشمس ص۲۳۰۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم النحر کی رمی چاشت کے وقت فرمائی اور باقی ایام کی رمی زوال کے بعد ضحی کا معنی ہے ضحوہ کا وقت اور ضحوہ کہتے ہیں طلوع شمس سے زوال تک کے وقت کو۔

آخری تین ایام کی رمی کا وقت

یوم النحر کی رمی کا وقت مستحب و وقت جواز کی تفصیل پچھلے باب کی فصل ثانی کی احادیث کی تشریح کے ضمن میں آچکی ہے۔

یوم النحر کے بعد تین دنوں کی رمی کا وقت کیا ہے؟ گیارہ اور بارہ تاریخ کی رمی کے بارہ میں ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ ان دو دنوں کی رمی کا وقت زوال کے بعد ہے۔ زوال سے پہلے جائز نہیں۔ تیرھویں تاریخ کی رمی میں اختلاف ہے۔ امام صاحب کے نزدیک تیرھویں ذوالحجہ کی رمی زوال سے پہلے جائز ہے اور صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک آخری دن کی رمی بھی زوال سے پہلے جائز نہیں ہے۔ ؎

ؔ مرقاۃ ج ۵ ص۳۳۵۔ ؎ اوجز المسالک ج ۸ ص۵۷۔ حنفیہ کے نزدیک وقت رمی کی تفصیل یہ ہے کہ گیارہ اور بارہ تاریخ کی رمی کا وقت زوال سے شروع ہوتا ہے اور اگلے دن کی فجر طلوع ہونے تک ہے زوال سے غروب تک وقت مستحب ہے اور غروب سے طلوع فجر تک کا وقت غیر معذور کے لئے مکروہ ہے لیکن اس وقت رمی کرنے سے جزاء لازم نہیں ہوتی۔ تیرہ تاریخ کی رمی کا وقت امام صاحب کے نزدیک طلوع فجر سے غروب شمس تک ہے اور صاحبین کے نزدیک زوال سے غروب شمس تک ہے۔

فائدہ

دس، گیارہ اور بارہ ذوالحجہ کے بعد کی راتیں پچھلے دنوں کے تابع ہیں یعنی اگر دس ذوالحجہ کی رمی رہ جائے تو دسویں تاریخ کے بعد جو رات ہے اس میں ادا کر سکتے ہیں یہی حکم گیارہ اور بارہ کی رمی کا ہے تیرہ تاریخ کے بعد جو رات ہے وہ تیرہ تاریخ کے تابع نہیں اگر تیرہ تاریخ کی رمی غروب تک نہ کی تو رات کو

جمہور کی دلیل

یہ حدیث جمہور کی دلیل ہے کیونکہ اس میں بتایا گیا ہے کہ یوم النحر کے بعد باقی تمام دنوں میں آپ زوال کے بعد رمی فرماتے تھے۔ مذکورہ حدیث میں اگرچہ ایک واقعہ نقل کیا گیا ہے اس میں کوئی ایسا لفظ نہیں جس سے معلوم ہو کہ زوال سے پہلے رمی جائز نہیں یا زوال کے بعد رمی کرنا واجب ہے لیکن دوسری کتب حدیث میں روایات ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ زوال سے قبل آخری تین ایام کی رمی جائز نہیں۔

بخاری شریف میں ہے کہ حضرت ابن عمرؓ سے کسی نے سوال کیا کہ میں جمرات کی رمی کب کروں آپ نے فرمایا کہ جب تیرا امام رمی کرے اس وقت تو بھی کر لے[1] اس نے پھر سوال کا اعادہ کیا تو حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا کنا نتحین فاذا زالت الشمس رمینا کہ ہم وقت کا انتظار کرتے تھے جب سورج ڈھل جاتا تو ہم رمی کر لیتے[1] نتحین کا لفظ دلالت کرتا ہے کہ زوال سے پہلے رمی جائز نہیں ورنہ زوال کے وقت کے انتظار کی ضرورت نہ ہوتی۔

مؤطا امام مالک میں حضرت ابن عمرؓ کا ارشاد ہے لاترمی الجمار فی الایام الثلاثۃ حتی تزول الشمس[2] یعنی (یوم النحر کے بعد) تین دنوں میں زوال شمس سے پہلے رمی نہ کر۔

امام صاحب کی دلیل

بیہقی نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا ارشاد نقل کیا ہے اذا انتفخ النہار من یوم النفر فقد حل الرمی والصدر[3] کہ جب یوم النفر کی صبح ہو جائے تو رمی اور طواف صدر جائز ہے۔

عن عبد اللہ بن مسعود انہ انتھی الجمرۃ الکبری فجعل البیت عن یسارہ ومنی عن یمینہ ص۲۳۱

جمرہ کبری سے جمرہ عقبہ مراد ہے۔ اس حدیث میں جمرہ عقبہ کی رمی کا مستحب طریقہ بیان کیا گیا ہے۔ جمہور کے نزدیک جمرہ عقبہ کی رمی مذکورہ طریقہ سے مستحب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جمرہ عقبہ کے پاس اس طرح کھڑا ہو کہ بیت اللہ شریف بائیں جانب ہو اور منیٰ دائیں جانب ہو اور سات کنکر مارے ہر کنکری کے ساتھ

بقیہ: رمی جائز نہیں (اوجز المسالک ج ۸ ص۵۸ شامی ج ۲ ص۲۰۱) [1] بخاری ج ۱ ص۲۳۵۔ [2] مؤطا امام مالک ص۲۳۵۔ [3] فی سند طلحۃ ابن عمرو ضعفہ البیہقی (نصب الرایہ ج ۳ ص۸۵) قوت دلیل کی وجہ سے حضرت علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ کا رجحان جمہور کے مذہب کی طرف ہے دلیل سے جمہور کا مذہب ثابت کیا ہے اور باب کا عنوان اس طرح قائم فرمایا ہے۔ باب جمرۃ العقبۃ یوم النحر ضحی ورمی الجمار الثلاث فی سائر الایام بعد الزوال (اعلاء السنن ج ۱۰ ص۱۷۵)۔

تکبیر پڑھے۔ بعض شافعیہ کے نزدیک مستحب طریقہ یہ ہے کہ جمرہ عقبہ کی رمی کے وقت منہ قبلہ کی جانب کرے اور جمرہ بائیں جانب کرے۔

جمہور کا مستدل حدیث مذکور ہے جس کی شیخین نے تخریج کی ہے۔ بعض شافعیہ کا استدلال اس حدیث سے ہے جس کو امام ترمذی نے نقل کیا ہے اور اس کی تصحیح کی ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ نے جمرہ عقبہ کی رمی بطن وادی سے کی واستقبل القبلة اور قبلہ کی طرف منہ کیا[1]

اُوپر جمرہ عقبہ کی رمی کا طریقہ مذکور ہوا باقی جمرات کی رمی میں استقبال قبلہ مستحب ہے[2] یکبر مع کل حصاة۔

سوال یہاں سوال ہوتا ہے کہ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہر رمی کے ساتھ تکبیر کہتے تھے اور بخاری شریف میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے کہ انہوں نے سات کنکریاں ماریں اور ہر کنکری کے بعد تکبیر کہتے تھے۔ روایت کے الفاظ یہ ہیں یکبر اثر کل حصاة ساری رمی کے بعد حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا کہ هكذا رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم[3] دونوں روایتوں میں تعارض ہے۔

جواب جواب یہ ہے کہ تعقیب اور معیت میں منافات نہیں اگر تکبیر رمی حصاة کے بعد بھی ہو تو اس پر مع کا لفظ بولنا صحیح ہے۔ مع کا لفظ بولنے کے لئے ضروری نہیں کہ تکبیر رمی کے ساتھ ابتداءً وانتہاءً متصل ہو جیسا کہ قرآن پاک میں ملکہ بلقیس کا قول نقل کیا گیا ہے أَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ میں سلیمان کے ساتھ ایمان لائی اس نے مع سلیمان کا لفظ بولا حالانکہ اس کا ایمان لانا سلیمان علیہ السلام کے ایمان لانے کے ساتھ متصل نہیں تھا[4]

هكذا رمى الذى انزلت عليه البقرة۔ الذى انزلت عليه البقرة سے مراد حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہیں آپ کا اسم گرامی ذکر کرنے کی بجائے آپ کا ذکر موصول صلہ کے ساتھ کیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مذکورہ طریقہ سے رمی کی اہمیت بیان کرنے کے لئے کہ رمی کا یہ طریقہ اتنا احسن اور احسنت کہ اس طریقہ سے اس ذات نے رمی فرمائی ہے جس پر سورت بقرہ نازل ہوئی۔ سورہ بقرہ کا ذکر یا تو اس وجہ سے ہے کہ اس میں حج کے بہت سے احکام ہیں یا اس وجہ سے ہے کہ سورہ بقرہ تمام سورتوں سے بڑی سورت ہے[5]

عن جابرؓ قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الاستجمار تَوٌّ ورمى الجمار تَوٌّ والسعى بين الصفا والمروة تَوٌّ الخ ص۲۳۱

معانی الفاظ الاستجمار کے لغت میں دو معنی ہیں (۱) الاستنجاء بالاحجار احجار سے استنجاء کرنا۔ (۲) دھونی دینا۔

---

[1] ترمذی ج۱ ص۱۸۰، [2] مرقاۃ ج۵ ص۳۳۲، [3] بخاری ج۱ ص۲۳۶

[4]، [5] مرقاۃ ج۵ ص۳۳۶

حدیث میں پہلے استجمار سے مُراد بالاتفاق استنجاء بالاحجار ہے اور اذا استجمر احدکم میں استجمار کے بعض شارحین حدیث نے استنجاء بالاحجار کے معنی مُراد لئے ہیں اور بعض نے تبخر (دھونی) کے معنی مراد لئے ہیں. دوسرا معنی مراد لینا بہتر ہے کیونکہ اس صورت میں حدیث میں تکرار نہیں رہتا. تَوٌّ تاء کا فتح اور داؤ مشدد اس کا معنی ہے طاق عدد جیسے تین، پانچ، سات۔

مطلب حدیث مطلب یہ ہے کہ طاق عدد پسندیدہ چیز ہے اس لئے استنجاء بالاحجار، رمی، سعی بین الصفا والمروۃ، طواف اور تبخر میں طاق عدد کی رعایت کی جائے۔ استنجاء بالاحجار میں طاق ہونا تین کے عدد کے ساتھ سُنّت ہے اور باقی تمام کاموں میں طاق ہونا سات کے عدد کے ساتھ ہے رمی میں سات کنکریاں مارنا اور سعی بین الصفا والمروۃ میں سات چکر لگانا واجب ہے اور طواف کے سات چکر جمہور کے نزدیک فرض ہیں اور حنفیہ کے نزدیک چار فرض اور باقی تین واجب ہیں[1]

الفصل الثانی

وعنها قالت قلنا الا نبنی لك بناء يظلك بمنی قال لا منی مناخ من سبق [۲۳۱]

قال لا منی مناخ من سبق. لا پر وقف کر کے پڑھا جائے لا کے بعد تبنوا فعل محذوف ہے. مناخ الاناخۃ سے مشتق ہے اناخہ کا معنی ہے اونٹ بٹھلانا اور مناخ کا لغوی معنی ہے اونٹ بٹھانے کی جگہ اور یہاں مطلق ٹھہرنے کی جگہ مُراد ہے۔

مطلب یہ ہے کہ صحابہؓ نے عرض کیا کہ یارسُول اللہ آپ کیلئے منی میں عمارت بنا دیں جس سے آپ کو سایہ حاصل ہو کیونکہ خیمہ وغیرہ سے ایسا سایہ نہیں ہوتا جس سے گرمی سے بچا جائے عمارت کے سائے سے گرمی سے حفاظت ہو سکتی ہے. آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اس سے منع فرمادیا اور وجہ یہ بیان کی کہ منی میں عمارت بنانے سے کسی کے لئے جگہ خاص نہیں ہوتی بلکہ منی عام جگہ ہے جس جگہ جو آدمی ٹھہر جائے گا وہ جگہ اس کا حق ہے۔

عمارت بنانے سے منع فرمانے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اگر عمارت بنانے کی اجازت دے دی گئی تو اور لوگ بھی عمارت بنائیں گے جس سے منی کی جگہ لوگوں کے لئے تنگ ہو جائے گی. یہی حکم شوارع اور اسواق اور ان جگہوں کا ہے جس سے عوام الناس کا حق متعلق ہے ایسی جگہ کسی خاص آدمی کے لئے عمارت وغیرہ بنا کر اپنے لئے خاص کرنے کا حق نہیں ہے۔

---

[1] مرقاۃ ج ۵ ص ۳۴۷

باب الھدی

ھدی اس جانور کو کہتے ہیں جسے رضاء باری تعالیٰ کے لئے حرم پاک میں ذبح کیا جائے. ھدی کبھی واجب ہوتی ہے اور کبھی سُنّت واجب ھدایا یہ ہیں (۱) دم تمتع (۲) دم قران (۳) دم جنایت (۴) دم نذر (۵) دم احصار ان کے علاوہ باقی مسنون ہیں۔

ھدی اور اضحیہ اللہ تعالیٰ کی رضاء کے لئے جو جانور ذبح کئے جائیں ان کی دُو قسمیں ہیں. (۱) ھدی (۲) اضحیہ ھدی کے بارہ میں معلوم ہو چکا ہے کہ وہ جانور جو اللہ تعالیٰ کی رضاء کے لئے مکان مخصوص (حرم) میں ذبح کیا جائے اور اضحیہ اس جانور کو کہتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کی رضا کے لئے زمان مخصوص (۱۰. ۱۱. ۱۲. ذوالحجہ) میں ذبح کیا جائے ھدی مکان کے ساتھ مخصوص ہے. زمان کے ساتھ مخصوص نہیں. ہر زمانے میں ھدی حرم میں ذبح کی جا سکتی ہے اور اضحیہ زمان کے ساتھ مخصوص ہے مکان کے ساتھ مخصوص نہیں. دس گیارہ اور بارہ ذوالحجہ کو ہر جگہ اضحیہ کا جانور ذبح کیا جا سکتا ہے. ھدی اور اضحیہ میں عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے. ایام قربانی میں قربانی کی نیت سے حرم میں جانور ذبح کیا جائے تو وہ ھدی بھی ہے اور اضحیہ بھی اور اگر ایام نحر میں غیر حرم میں ذبح کرے تو اضحیہ ہے ھدی نہیں اور غیر ایام نحر میں حدود حرم میں تقرب کی نیت سے جانور ذبح کیا جائے تو ھدی ہے اضحیہ نہیں۔

الفصل الاوّل

عن ابن عباسؓ قال صلی رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم الظھر بذی الحلیفۃ ثم دعا بناقتہ فاشعرھا فی صفحۃ سنامھا الایمن الخ ص۲۳۱

اشعار کا معنی اشعار کا معنی ہے جانور کی کوہان کی ایک جانب میں نیزہ وغیرہ مار کر زخم کرنا تاکہ چمڑا کٹ کر خون نکل آئے اور لوگوں کے لئے علامت بن جائے کہ یہ ھدی کا جانور ہے اور کوئی تعرض نہ کرے[۱]

مشرکین کی عادت تھی کہ اس جانور کو نہیں چھیڑتے تھے جو حرم کی طرف بطور ھدی کے جاتا تھا. اس لئے زمانہ جاہلیت سے یہ رواج تھا کہ علامت کے طور پر ھدی کے گلے میں قلادہ ڈالتے تھے یا اشعار کرتے تھے تاکہ لوگ پہچان لیں کہ یہ ھدی کا جانور ہے اور اس سے تعرض نہ کریں۔

[۱] مرقاۃ ج ۵ ص ۳۴۹

قلائد اور اشعار چونکہ ایک مفید مقصد کے لئے تھے اس لئے شریعت نے اسے برقرار رکھا[1]

اشعار کا حکم

جمہور کے نزدیک اشعار سنت ہے اور امام ابوحنیفہ کی طرف یہ بات منسوب ہے کہ اشعار مکروہ ہے۔ اس وجہ سے بعض لوگوں نے امام صاحب پر زبان طعن دراز کی کہ انھوں نے ایک ایسی چیز کو مکروہ کہا جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سے ثابت ہے

امام صاحبؒ پر طعن کا جواب

جواب یہ ہے کہ امام صاحب نے نفس اشعار کو مکروہ نہیں کہا بلکہ اپنے زمانے کے اشعار کو مکروہ کہا ہے کہ ان کے زمانے میں لوگ حد سے زیادہ تجاوز کرنے لگ گئے تھے زیادتی یہ تھی کہ حد سے زیادہ زخم کر دیتے تھے جس سے جانور کو بے جا تکلیف ہوتی تھی[2] اور زخم کے سرایت کرنے کا اندیشہ ہوتا تھا[3]

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ اس باب کی احادیث ذکر کر کے فرماتے ہیں وبھذا ناخذ التقلید افضل من الاشعار والاشعار حسن امام محمد نے اشعار کو حسن فرمایا ہے اور اس میں امام صاحب کا کوئی اختلاف نقل نہیں فرمایا جس سے معلوم ہوا کہ امام صاحب کے نزدیک اشعار حسن ہے اگر امام صاحب کے نزدیک مطلقاً اشعار مکروہ تھا تو امام محمد امام صاحبؒ کا اختلاف نقل کرتے[4] کیونکہ اختلافی مسائل میں اختلاف نقل کرنا ان کی عادت ہے۔

امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ امام ابوحنیفہ کے مذہب کو زیادہ جاننے والے ہیں وہ بھی فرماتے ہیں کہ امام صاحب مطلق اشعار کو مکروہ نہیں فرماتے بلکہ اس اشعار کو مکروہ فرماتے ہیں جو ایسے طریقے سے کیا جائے جس سے جانور کے ہلاک ہونے کا اندیشہ ہو کیونکہ لوگ حد کی رعایت نہیں کرتے تھے اس لئے سد باب کے لئے آپ نے اشعار سے منع فرمایا[5] تنقیح مذکور سے ثابت ہوا کہ امام صاحب کے نزدیک مطلق اشعار مکروہ نہیں اشعار مہلک مکروہ ہے امام صاحب پر طعن ان کے مذہب سے ناواقفی کا نتیجہ ہے۔

---

[1] [2] مرقاۃ ج ۵ ص ۳۴۹ ۔ [3] اعلاء السنن ج ۱۰ ص ۲۳۸ [4] اعلاء السنن ج ۱۰ ص ۲۳۷ [5]

علامہ خطابی فرماتے ہیں کہ امام صاحب کے قول کی یہ توجیہ صحیح نہیں کہ امام صاحب نے اشعار مہلک کو مکروہ کہا ہے کیونکہ اگر امام صاحب کی یہی مراد ہوتی تو یوں فرماتے الاشعار الذی یفضی الی ھلاک البدنۃ مکروہ شیخ الاسلام علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے جواب دیا ہے کہ فقہاء کی عادت ہے کہ قرائن معلومہ کے ساتھ مطلق کی تقیید اور عام کی تخصیص کرتے رہتے ہیں خود شافعیہ نے اپنے امام کے بہت سے اقوال عامہ کی قرائن سے تخصیص کی ہے بہت سے مسائل امام شافعی رحمہ اللہ سے مطلق منقول ہیں لیکن بعد کے علماء نے قرائن سے

بقیہ (اگلے صفحہ پر دیکھئے)

وعن عائشة قالت فتلت قلائد بدن النبی صلی اللہ علیہ وسلم بیدی ثم قلدھا
واشعرھا واھداھا فما حرم علیہ شئ کان احل لہ ص۲۳۱ جب آدمی حج یا عمرہ کا احرام
باندھتا ہے تو اس پر کچھ پابندیاں عائد ہو جاتی ہیں (مثلاً سلے ہوئے کپڑے پہننا جائز نہیں خوشبو لگانا ممنوع ہو جاتا ہے
مجامعت ناجائز ہو جاتی ہے) ان پابندیوں کو محظورات احرام کہتے ہیں جب ھدی لے جانے والا خود بھی حج یا عمرہ کا احرام
باندھ لے تو اس پر احرام کی پابندیاں عائد ہو جاتی ہیں۔ لیکن اگر صرف مکہ کی طرف ھدی بھیجے اور ھدی بھیجنے والا خود
حج یا عمرہ کا احرام نہ باندھے تو اس پر احرام کی پابندیاں عائد ہوتی ہیں یا نہیں؟ ائمہ اربعہ کا اس پر اتفاق ہے کہ اس پر
احرام کی پابندیاں عائد نہیں ہوتیں۔ صحابہ میں سے بعض حضرات اس بات کے قائل تھے کہ جو آدمی حرم کی طرف ھدی

(گذشتہ صفحہ کا حاشیہ)۔ ان کی تقیید کی ہے اسی طرح علامہ طحاوی و دیگر علماء احناف نے امام صاحب کے قول کی
قرائن کے ساتھ اشعار مہلک سے تقیید کی ہے۔ ایسا کرنا فقہاء کے عام طریقہ کے خلاف نہیں ہے۔ اعلاء السنن ج ۱۰ ص ۲۳۹

دوسرا جواب

صاحب ھدایہ نے فرمایا کہ امام صاحب نے مطلق اشعار کو مکروہ نہیں فرمایا بلکہ اشعار کو
تقلید پر ترجیح دینے اور اشعار کو تقلید سے اہم سمجھنے کو مکروہ فرمایا ہے اور یہ صحیح ہے
کیونکہ دلائل کے اعتبار سے تقلید اشعار سے افضل ہے کیونکہ قرآن پاک میں تقلید کا ذکر ہے اشعار کا ذکر نہیں چنانچہ
ارشاد ربانی ہے۔ لا تحلوا شعائر اللہ ولا الشھر الحرام ولا الھدی ولا القلائد اور ارشاد
ربانی ہے۔ جعل اللہ الکعبۃ البیت الحرام قیاما للناس والشھر الحرام والھدی
والقلائد۔

اور احادیث سے بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اشعار کا حکم ثابت نہیں صرف آپ کا عمل ثابت ہے اور
عمل میں کئی احتمال ہو سکتے ہیں ہو سکتا ہے کہ آپ نے اشعار اس لئے فرمایا ہو تاکہ ھدی مشرکین کے تعرض سے محفوظ
رہے کیونکہ مشرکین اس ھدی سے تعرض نہیں کرتے تھے جس کا اشعار کیا گیا ہو اور مشرکین سے بچنے کی حجۃ الوداع کے
موقع پر بھی ضرورت تھی کیونکہ حجۃ الوداع کے موقع پر اگرچہ مکہ مشرکین سے خالی ہو گیا تھا لیکن جزیرہ عرب ابھی
مشرکین اور کفار سے پاک نہیں ہوا تھا۔ (اعلاء السنن ج ۱۰ ص ۲۳۸)

تسلیمی جواب

اگر تسلیم کر لیں کہ امام صاحب نے مطلق اشعار کو مکروہ فرمایا ہے تو پھر جواب یہ ہے کہ
اشعار کرنا مثلہ کرنا ہے اور مثلہ کرنا ممنوع ہے اور اشعار کے سنت اور مثلہ
ہونے میں تعارض ہو گیا تو ترجیح محرم کو ہو گی اس لئے مثلہ ہونے کی بنا پر اسے مکروہ کہا جائیگا
(اعلاء السنن جلد ۱۰ ص ۲۳۹)

بھیجے اس پر ھدی ذبح ہونے تک احرام کی پابندیاں رہتی ہیں حضرت عائشہؓ نے جب یہ بات سنی تو اس وقت ان کی تردید کے لئے مذکورہ بات ارشاد فرمائی [۱]

عن ابی ھریرۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رای رجلا یسوق بدنۃ فقال ارکبھا فقال انھا بدنۃ قال ارکبھا الخ ص ۲۳۱

رکوب علی الھدی

امام ابوحنیفہ امام شافعی رحمہما اللہ کا مذہب اور امام مالک امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ بلاضرورت ھدی پر سوار ہونا جائز نہیں اور بضرورت (کہ باآسانی چل نہیں سکتا اور سواری بھی نہیں ہے) جائز ہے۔ بعض لوگ اس بات کے بھی قائل ہوئے ہیں کہ ھدی پر سوار ہونا واجب ہے کیونکہ حدیث میں رکوب کا حکم ہے لیکن ان کا یہ خیال صحیح نہیں اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم خود ھدی پر سوار نہیں ہوئے۔

امام مالک امام احمد اور امام اسحاق کی ایک روایت یہ ہے کہ بلاضرورت سوار ہونا بھی جائز ہے [۲] یہ حدیث بظاہر مطلقا جواز رکوب کے قائلین کی دلیل ہے۔

جمہور کی دلیل

جمہور کی دلیل اس سے اگلی حدیث ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تین شرطوں سے رکوب کی اجازت مرحمت فرمائی۔ پہلی شرط ارکبھا بالمعروف کہ معروف طریقے پر سوار ہو یعنی ایسے طور پر سوار نہ ہو جس سے جانور کو ضرر ہو۔ دوسری شرط یہ لگائی کہ اذا الجئت الیھا اس وقت سوار ہو سکتا ہے جب تو مجبور ہو۔ تیسری شرط یہ کہ اس وقت تک سوار ہو سکتے ہو جب تک اور سواری نہ ملے جب اور سواری مل جائے تو پھر ھدی پر سوار ہونے کی اجازت نہیں۔ آخری دو شرطیں بلا اضطرار جواز رکوب کی نفی کرتی ہیں۔

جواب

جو حضرات مطلقا رکوب کے جواز کے قائل ہیں ان کی دلیل حدیث ابوہریرہؓ ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ایک واقعہ حال ہے اس میں دونوں احتمال ہیں ہو سکتا ہے کہ وہ آدمی محتاج ہو احتیاج کے باوجود سوار نہ ہوتا ہو اور ہو سکتا ہے کہ وہ محتاج نہ ہو اگر ان دو احتمالوں میں سے ایک احتمال کو ترجیح دینے والی حدیث ہو تو اس احتمال کو ہم راجح سمجھیں گے۔ تو ہم نے غور کیا تو دوسری احادیث میں جواز رکوب کے لئے اضطرار کی شرط ہے ان احادیث کو دیکھتے ہوئے ہم کہیں گے کہ اس آدمی کو جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سوار ہونے کا حکم فرمایا وہ اس کے اضطرار کی وجہ سے تھا وہ آدمی مجبور تھا لیکن سمجھتا یہ تھا کہ

---

[۱] مرقات ج ۵ ص ۳۵۰ شرح المسلم للنووی ج ۱ ص ۴۲۵

[۲] شرح المسلم للنووی ج ۱ ص ۴۲۶ المغنی ج ۵ ص ۵۴۰ مرقاۃ ج ۵ ص ۳۵۱ [۳] مرقاۃ ج ۵ ص ۳۵۱

ھدی پر بلاضرورت سوار ہونا بھی جائز نہیں اس کے اس خیال کو دور کرنے کے لئے آپ نے زور دیکر سوار ہونے کا حکم فرمایا۔

عن ابن عباس قال بعث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ستۃ عشر بدنۃ مع رجل وامرہ فیہا فقال یا رسول اللہ کیف اصنع بما ابدع علی منہا الخ ص۲۳۱

امرہ فیہا۔ میم کی تشدید کے ساتھ اس کو ان ھدایا میں امیر بنادیا یعنی مکہ لے جانے اور مکہ میں ان کو ذبح کرنے کا ذمہ دار بنادیا۔

کیف اصنع بما ابدع علی منہا الخ ابدع مجہول کے صیغہ کے ساتھ (ترجمہ) کیا کروں میں اس ھدی کو جو روک دی جائے مجھ پر ان ھدایا میں سے عربی میں اَبْدَعَتِ الراحلۃ (بصیغہ معروف) اس وقت بولا جاتا ہے جب سواری تھک کر چلنے سے عاجز آجائے اور اُبْدِعَ بالرجل (بصیغہ مجہول) اس وقت بولا جاتا ہے جب آدمی کی سواری تھکاوٹ اور کمزوری کی وجہ سے رک جائے۔ اُبدِعَ کا صلہ عام طور پر ب آتی ہے لیکن یہاں پر اُبدِعَ کو حبس کے معنی میں متضمن کرکے علی صلہ لایا گیا ہے کیونکہ ب کا صلہ لانا اس وقت صحیح ہے جب آدمی اس پر سوار ہو یہاں اس نے ھدی کو چلانا تھا سوار نہیں ہونا تھا اس لئے ب کی بجائے علی صلہ لائے[1]

ثم اصبغ نعلیہا فی دمہا ثم اجعلہا۔ اصبغ کی باء پر ضمہ فتحہ کسرہ تینوں جائز ہیں باء پر ضمہ پڑھنے کی صورت میں ہمزہ وصلی پر بھی ضمہ پڑھیں گے اور باء پر فتحہ اور کسرہ کی صورت میں ہمزہ وصلی پر کسرہ پڑھیں گے جیسے اُصْبُغْ، اِصْبَغْ، اِصْبِغْ۔

نعلیہا۔ نعلین سے مراد وہ جوتے ہیں جو بطور قلادہ کے گلے میں ڈالے گئے ہیں۔

ثم اجعلہا۔ ھا ضمیر مفعول نعلین کی طرف راجع ہے۔ نعلین اگرچہ تثنیہ ہے لیکن اس کو کلّ واحدۃ منہما کی تاویل میں کرکے واحد مؤنث کی ضمیر لوٹا دی گئی[2]

مطلب اس جملہ کا یہ ہے کہ جو ھدی مکہ جانے سے عاجز آجائے تو اسے راستہ میں ہی ذبح کردیا جائے اور خود ھدی والا نہ کھائے بلکہ اس کے قلادہ کو خون سے ترکرکے کوہان کی طرف لگادے تاکہ لوگوں کو معلوم ہوجائے کہ یہ ھدی کا جانور ہے جو حرم میں پہنچنے سے پہلے ذبح ہوگیا ہے اس کو اغنیاء نہ کھائیں اور فقراء کھالیں۔

ولا تاکل منہا انت ولا احد من اہل رفقتک۔

ھدی کا گوشت کھانے کا حکم

اس حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سائق ھدی کو اس ھدی کا گوشت کھانے سے منع فرمایا ہے جو حرم

[1]، [2] مرقاۃ ج ۵ ص ۳۵۲۔

تک نہ پہنچ سکے یہاں دو مسئلے قابل غور ہیں ایک یہ کہ راستہ میں ذبح شدہ ہر ھدی کا گوشت کھانا منع ہے یا اس میں تفصیل ہے۔ دوسرے یہ کہ نہی کن کن لوگوں کو ہے اور کن کن کو اجازت ہے اگلی سطور میں انہی دو مسئلوں کی کچھ وضاحت کی جاتی ہے۔

ھدی کی دو قسمیں ہیں (۱) وہ ھدی جو حرم تک پہنچ گئی (۲) وہ ھدی جو حرم تک نہیں پہنچی بلکہ راستہ میں عاجز آنے کی وجہ سے ذبح کرنی پڑی۔ پہلی قسم کا حکم یہ ہے کہ اگر وہ ھدی تطوع یا ھدی تمتع یا ھدی قران ہے تو صاحب ھدی کو اس سے کھانا مستحب ہے اور باقی ھدایا سے صاحب ھدی کو کھانا یا غنی کو کھلانا جائز نہیں [۱]۔

اور دوسری قسم (جو حرم تک پہنچنے سے قبل ذبح ہو جائے) کا حکم حنفیہ کے نزدیک یہ ہے کہ اگر وہ ھدی واجب ہے یا ھدی تطوع ہے لیکن اس کا بدل دینے کا ارادہ ہے تو اس ذبح شدہ ھدی کے ساتھ جو چاہے تصرف کر سکتا ہے خود بھی کھا سکتا ہے اغنیاء اور فقراء کو بھی کھلا سکتا ہے اور اس کا گوشت فروخت بھی کر سکتا ہے اور اگر ھدی تطوع ہے اور اس کا بدل دینے کا ارادہ نہیں ہے تو پھر خود اس کو اور دوسرے اغنیاء کو کھانا جائز نہیں اس لئے اس کا گوشت فقراء کو تقسیم کر دے اگر وہاں فقراء نہ ہوں تو حدیث میں مذکور طریقے سے اس پر نشان کر دے تاکہ اس نشان کو دیکھ کر فقراء کھالیں اور اغنیاء نہ کھائیں [۲]۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر وہ ھدی تطوع ہے تو صاحب ھدی کو اس میں ہر قسم کے تصرف کی اجازت ہے اور اگر ھدی منذور ہے تو اس کا ذبح کرنا واجب ہے اگر ذبح نہ کی تو ضمان لازم ہو گی۔ اور ذبح کرنے کے بعد اس کے قلادہ کو خون میں ڈبو کر کوہان کی ایک طرف لگا دے۔ اس سے خود صاحب ھدی کو اور اس کے رفقاء کو اور دیگر اغنیاء کو کھانا جائز نہیں اور ان فقراء کو کھانا جائز ہے جو اس کے ہمراہ نہیں [۳]۔

اکل ھدی سے نہی کو حنفیہ نے ھدی تطوع پر محمول کیا ہے اور شافعیہ نے ھدی غیر تطوع پر محمول کیا ہے۔

حنفیہ اور شافعیہ نے جو اس مسئلہ کی تفصیل کی ہے اس سے حدیث مذکور ساکت ہے البتہ دوسری احادیث سے حنفیہ کے مذہب کی وضاحت ہوتی ہے چنانچہ بیہقی نے سنن کبری میں ایک مرفوع حدیث نقل کی ہے جس کا ترجمہ یہ ہے کہ رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے ارشاد فرمایا۔

" جو آدمی ھدی تطوع لے جائے اور وہ ھدی عاجز آجائے تو اس کو نہ کھائے اس لئے کہ اگر اس کو

---

[۱] الدر المختار علی ھامش الشامی ج ۲ ص ۲۷۱ یہ ھدی محض کا حکم ہے کہ ھدی محض کی تین قسموں سے گوشت کھانا صحیح ہے ان کے علاوہ وہ ھدی جو بطور اضحیہ کے ذبح کی جائے اس کا گوشت کھانا بھی جائز ہے۔

[۲] [۳] اعلاء السنن ج ۱۰ ص ۴۷۷ و ص ۴۷۸

کھائے گا تو اس کا بدل دینا اس پر ضروری ہوگا لیکن اس کو نحر کر کے اس کی نعل کو خون میں ڈبو کر اس کے پہلو پر لگا دے اور اگر ھدی واجب ہے تو اس سے اگر چاہے تو کھالے فانہ لا بدمن قضائہ اس لئے اس کی قضاء ضروری ہے"۔[1]

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ھدی واجب کا کھانا مالک کے لئے جائز ہے اور ھدی تطوع کا کھانا جائز نہیں اور ھدی تطوع کے کھانے کی ممانعت کی وجہ حدیث مذکور کے الفاظ سے یہ معلوم ہوتی ہے کہ ھدی تطوع کا بدل واجب نہیں۔ لہٰذا اگر کوئی ھدی کے ذبح ہونے پر اس کا بدل اپنے اوپر لازم کرے تو ھدی تطوع کا کھانا بھی جائز ہوگا بیہقی کی مذکورہ حدیث سے حنفیہ کا مذہب بتمام واضح ہوگیا۔[2]

ھدی کا گوشت کھانے کی ممانعت کس کیلئے ہے؟

حنفیہ کے نزدیک حرم سے پہلے ذبح شدہ ھدی کا گوشت خود مالک کو اور دیگر اغنیاء کو کھانا ناجائز ہے مالک کے علاوہ باقی فقراء کے لئے جائز ہے اور شافعیہ کے نزدیک یہ ممانعت چار قسم کے لوگوں کے لئے ہے (۱) مالک ھدی (۲) سائق ھدی (۳) رفقاء سائق ھدی (۴) اغنیاء۔[3]

شافعیہ کے نزدیک سائق ھدی غیر مالک اور سائق ھدی کے رفقاء کے لئے اس ھدی کا گوشت کھانا ناجائز ہے اور حنفیہ کے نزدیک اگر یہ اغنیاء ہوں تو ان کے لئے گوشت کھانا ناجائز ہے اور اگر فقراء ہوں تو ان کے لئے اس ھدی کا گوشت جائز ہے۔

مشکوٰۃ کی زیر بحث حدیث میں آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے سائق ھدی غیر مالک کو اور اس کے رفقاء کو راستہ میں ذبح ہونے والی ھدی کا گوشت کھانے سے منع فرمادیا ہے اور اس کی وجہ بیان نہیں کی گئی حنفیہ نے اس نہی کو ان کے غناء پر محمول کیا ہے وہ حضرات غنی تھے اس لئے آپ نے ان کو اس قسم کی ھدی کا گوشت کھانے کی ممانعت کردی۔[4]

باب الحلق

اس باب میں حلق اور قصر دونوں کے بارہ میں احادیث ذکر کی جائیں گی لیکن ترجمۃ الباب میں صرف حلق کا ذکر کیا کیونکہ حلق قصر سے افضل ہے۔ اس وجہ سے افضل کے ذکر پر اکتفاء فرمایا۔

---

[1] السنن الکبریٰ للبیہقی ج ۵ ص ۲۴۴ [2] اعلاء السنن ج ۱۰ ص ۴۷۷

[3] شامی ج ۲ ص ۲۷۲ و شرح المسلم للنووی ج ۱ ص ۴۲۶ [4] اعلاء السنن ج ۱۰ ص ۴۷۷

حاجی مرد کے لئے رمی اور ھدی ذبح کرنے کے بعد اور معتمر کو عمرہ کے افعال مکمل کرنے کے بعد حلال ہونے کے لئے حلق اور قصر دونوں جائز ہیں لیکن افضل حلق ہے اور اگر قصر کرانا ہو تو انگلی کے ایک پورے کی مقدار تمام بالوں سے قصر ضروری ہے اگر کسی کے بال ایک پورے سے چھوٹے ہیں تو اس کے لئے حلق متعین ہوگا قصر جائز نہیں۔ یہ مرد کا حکم ہے عورت کے لئے صرف قصر ہے حلق کرانا عورتوں کے لئے جائز نہیں۔

الفصل الاوّل

وعن ابن عمرؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم افاض یوم النحر ثم رجع فصلی الظھر بمنی ص۲۳۳

اس حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم النحر کو ظہر کی نماز منی میں پڑھی مسلم شریف میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حج کے متعلق ایک طویل حدیث منقول ہے اسمیں ہے کہ آپ نے ظہر کی نماز مکہ میں پڑھی ہے دونوں حدیثیں بظاہر متعارض ہیں۔ شارحین حدیث نے اس بات کو ترجیح دی ہے کہ آپ نے ظہر کی نماز مکہ میں پڑھی۔ حدیث ابن عمرؓ کی ایسی مناسب تاویلات کی گئی ہیں جن کے پیش نظر دونوں حدیثوں میں تعارض نہیں رہتا بعض تاویلات یہ ہیں۔

(۱) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر مکہ میں پڑھ کر منی میں آپ نے مقتدی ہونے کی حیثیت سے دوبارہ نفل پڑھے ہوں گے اور امام شافعی کے مذہب پر یہ تاویل ہو سکتی ہے کہ آپ نے نفلوں کی نیت سے منی میں امام بن کر چار رکعتیں پڑھائیں اور صحابہؓ نے فرض نماز آپ کی اقتداء میں پڑھی۔ بعض صحابہؓ نے یہ سمجھا کہ آپ نے ظہر کی نماز پڑھی ہے اس لئے انہوں نے یہ نقل کر دیا کہ آپ نے ظہر منی میں پڑھی۔

(۲) بعض صحابہؓ آپ کے انتظار میں ظہر پڑھنے کے لئے بیٹھے ہوئے تھے آپ نے ان کو آکر ظہر کی نماز پڑھنے کا حکم فرمایا اس حکم کی وجہ سے آپ کی طرف منی میں ظہر پڑھنے کی نسبت کر دی گئی۔

اس حدیث سے ایک بات یہ بھی معلوم ہوئی کہ آپ نے ظہر سے قبل یوم النحر کو طواف کر لیا تھا ترمذی شریف کی ایک حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے رات کو طواف فرمایا دونوں میں بظاہر تعارض ہے حل اس کا یہ ہے کہ آپ نے ظہر سے قبل طواف فرمایا اور ازواج مطہرات نے رات کو طواف فرمایا انکے ساتھ بھی آپ نے طواف فرمایا اس لئے دونوں طوافوں کی نسبت آپکی طرف صحیح ہے۔

مناسبت الحدیث بالباب اس حدیث میں طواف افاضہ کا ذکر ہے اور باب حلق کے متعلق ہے باب اور حدیث میں بظاہر مناسبت نہیں ہے۔

---

(۱) مرقاۃ ج ۵ ص۳۵۸ و شامی ج ۲ ص۱۹۶، ص۱۹۷

لیکن اگر بنظرِ عمیق حدیث کو دیکھا جائے تو مناسبت ظاہر ہو جاتی ہے وہ اس طرح کہ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ آپ نے طواف افاضہ ظہر سے پہلے کیا تھا تو ظاہر بات ہے حلق بھی آپ نے ظہر سے پہلے کیا ہوگا کیونکہ یوم النحر کو جو کام کرنے ہیں ان کی ترتیب میں رمی اور حلق پہلے ہیں اور طواف بعد میں جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ طواف ظہر سے پہلے تھا تو اس سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ حلق ظہر سے پہلے تھا تو یہ حدیث حلق اور رمی کے وقت پر دلالت کرتی ہے۔[1]

باب

یہ باب بلا ترجمہ ہے اس پر تنوین اور سکون دونوں جائز ہیں۔ تنوین کی صورت میں مبتداء محذوف کی خبر ہے هٰذا بابٌ اور سکون کی صورت میں یہ ترکیب میں واقع نہیں ہوگا۔

مشکوٰۃ کے بعض نسخوں میں باب جواز التقدیم والتاخیر فی بعض امور الحج ہے۔[2]

الفصل الاوّل

عن عبد اللّٰہ بن عمرو بن العاص ان رسول اللّٰہ صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم وقف فی حجۃ الوداع بمنی للناس یسألونہ فجاءہ رجل الخ ص ۲۳۳

یوم النحر کو حاجی نے چار کام کرنے ہیں۔ (۱) رمی جمرہ عقبہ (۲) ذبح ھدی (۳) حلق (۴) طواف افاضہ

امام شافعی، امام احمد اور امام اسحاق کے نزدیک ان چاروں کاموں میں ترتیب مسنون ہے۔ اگر خلاف ترتیب یہ کام کرے گا تو دم لازم نہیں امام ابوحنیفہ امام مالک کے نزدیک ان چاروں میں ترتیب واجب ہے اگر ترتیب ترک کردی تو دم لازم ہوگا امام شافعی اور احمد کا استدلال اس حدیث سے ہے کہ آپ نے تقدیم و تاخیر کے بارہ میں لاحرج فرمایا۔

حنفیہ کی دلیل حنفیہ کی دلیل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا اثر ہے جسے طحاوی اور ابن ابی شیبہ نے نقل کیا ہے۔ من قدم شیئا من حجہ او اخرہ فلیھرق لذلک دما[3] کہ جس نے اپنے حج میں کسی چیز کو مقدم یا مؤخر کیا اسے ایک خون بہانا چاہیئے حضرت ابن عباس ان صحابہؓ میں ہیں جو لاحرج والی حدیث نقل کرنے والے ہیں جیساکہ اسی فصل کی دوسری حدیث ہے اس کے باوجود فتوٰی یہ دیتے ہیں کہ تقدیم و تاخیر سے دم واجب ہے اس سے معلوم ہوا کہ لاحرج والی حدیث میں نفی دم مقصود نہیں۔

---

[1]، [2] مرقاۃ ج ۵ ص ۳۶۲، [3] نصب الرایہ ج ۳ ص ۱۲۹

جواباتِ لاحرج

(۱) لاحرج میں گناہ کی نفی مقصود ہے دم کی نفی مقصود نہیں یعنی صحابہؓ نے چونکہ لاعلمی کی وجہ سے تقدیم وتاخیر کی تھی اس لئے ان پر گناہ نہیں۔[۱]

(۲) حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ لاحرج میں دم کی بھی نفی مقصود تھی یعنی تم پر دم بھی نہیں لیکن یہ صرف صحابہؓ کے ساتھ مخصوص ہے کہ ان سے دم بھی ساقط کردیا گیا اب یہ مسئلہ نہیں ہے وجہ فرق یہ ہے کہ وہ حج کا پہلا سال تھا ابھی احکامِ حج کا تقرر نہیں ہوا تھا تقرر احکام سے پہلے جہالت کو عذر سمجھا جاتا ہے۔ اور اب احکام کا تقرر ہوگیا ہے اب جہالت عذر نہیں اب اگر کوئی ناواقفی کی وجہ سے ایسا کرے گا جہالت بعد تقرر الاحکام کے عذر نہ ہونے کی وجہ سے دم لازم ہوگا۔[۲]

اسی باب کی فصل ثالث میں اسامہ بن شریک کی حدیث ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ لاحرج سے نفی اثم مقصود ہے کیونکہ نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے تقدیم وتاخیر مناسک کے مقابلہ میں گناہ کبیرہ کا تذکرہ کیا ہے جب لوگوں نے آکر عرض کیا یارسُول اللّٰہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم ہم نے فلاں کام مقدم کردیا فلاں کام مؤخر کردیا تو آپ نے جواباً فرمایا لاحرج الاعلی رجل اقترض عرض مسلم وھو ظالم فذلک الذی حرج و ھلک یعنی اس میں کوئی حرج نہیں حرج تو اس آدمی پر ہے جس نے کسی مسلمان کی عزت ظالم بن کر کاٹی یہ آدمی حرج میں واقع ہوگیا اور ہلاک ہوگیا۔

ہم نے لاحرج کے جملہ میں جو تاویل کی ہے یہ اپنی رائے کے خلاف ہونے کی وجہ سے نہیں کی بلکہ ہم نے یہ تاویلات راوی حدیث حضرت ابن عباس رضی اللّٰہ عنہما کا فتویٰ اور اسامہ بن شریک کی مفصل حدیث کے پیشِ نظر کیں ہیں

بابُ خُطبۃ یوم النحر وایّام التشریق والتودیع

الفصل الاوّل

عن ابن عمر قال استاذن العباس بن عبد المطلب رسُول اللّٰہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم الخ۔ ص ۲۳۴

دس ذوالحجہ کے بعد کی تین راتوں کو لیالی منیٰ کہتے ہیں ان راتوں میں حاجی رات کو منیٰ میں ہی رہتے ہیں حضرت عباسؓ ان لوگوں کے قائد تھے جن کے ذمہ سقایہ کی خدمت تھی اور لوگوں کو زم زم کا پانی پلاتے تھے خدمتِ سقایہ کی وجہ سے حضرت عباس نے حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے لیالی منیٰ مکہ میں گزارنے کی اجازت لے لی تھی۔

---

[۱] مرقاۃ ج ۵ ص ۳۶۳ [۲] فیض الباری ج ۳ ص ۱۱۸ و ۱۱۹

المبیت بمنی اس پر اتفاق ہے کہ لیالی منیٰ منیٰ میں ہی گزارے بلا عذر دوسری جگہ نہ گزارے لیکن مبیت بمنی کی حیثیت کیا ہے اس کے بارہ میں اختلاف ہے امام شافعی اور امام احمد کی مشہور روایت یہ ہے کہ مبیت بمنی واجب ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب اور امام شافعی کا ایک قول امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ مبیت بمنی سنت ہے اس کے ترک پر جزاء نہیں البتہ بلا عذر ترک کرنا برا ہے اور عذر کی وجہ سے برا بھی نہیں[1] یہ روایت حنفیہ کی دلیل ہے اگر منیٰ میں رات گزارنا واجب ہوتا تو کسی کو اجازت نہ دیتے۔

وعن انس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی الظہر والعصر والمغرب والعشاء ورقد رقدۃ بالمحصب ثم رکب الی البیت فطاف بہ الخ ص۲۳۴

المحصب لغت میں اس جگہ کو کہتے ہیں جہاں سنگریزے زیادہ ہوں یہاں محصب سے مراد ایک خاص گھاٹی ہے جو منیٰ اور مکہ کے درمیان ہے۔ محصب کو خیف بنی کنانہ بھی کہتے ہیں۔

محصب میں ٹھہرنا تیرھویں کی رمی کرکے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم محصب تشریف لے آئے ظہر مغرب اور عشاء آپ نے یہیں اداء فرمائی پھر کچھ آرام فرمایا پھر یہاں سے جاکر طواف کیا پھر محصب تشریف لے آئے یہاں سے پھر مدینہ کی طرف روانہ ہوئے۔

محصب میں ٹھہرنے کو تحصیب کہتے ہیں اس بات پر اتفاق ہے کہ تحصیب مناسک حج میں سے نہیں ہے البتہ جمہور کے نزدیک محصب میں ٹھہرنا تحصیل برکت کے لئے سنت ہے کہ حضرت ابن عباس اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہما سے منقول ہے کہ تحصیب کوئی چیز نہیں اس کا مطلب یہ ہے محصب میں ٹھہرنا سنت مقصودہ نہیں ہے آپ کا قیام یہاں سہولت نظم کے لئے تھا مسلم اور ابوداؤد میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے غلام حضرت ابورافع فرماتے ہیں کہ مجھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے محصب میں ٹھہرنے کا حکم نہیں فرمایا تھا۔ لیکن میں نے محصب میں خیمہ لگا دیا تو آپ نے یہاں نزول فرمایا۔

لیکن جمہور کی رائے زیادہ صحیح ہے اس کی چند وجوہ ہیں۔

وجوہ سنیت تحصیب (۱) ائمہ ستہ نے حضرت اسامہ سے حدیث نقل کی ہے حضرت اسامہ رضؓ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کے حج کے دوران عرض کیا آپ کل کہاں نزول فرمائیں گے ...... تو آپ نے فرمایا ہم کل کو خیف بنی کنانہ (محصب) میں ٹھہریں گے جہاں مشرکین نے کفر پر معاہدہ کیا تھا

---

[1] مرقاۃ ج ۵ ص ۳۶۸ اوجز المسالک ج ۸ ص ۲۵

(۲) شیخین نے حضرت ابوہریرہؓ سے نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ ہمیں حضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے فرمایا کہ ہم کل کو خیف بنی کنانہ میں ٹھہریں گے۔ ان دونوں روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا محصب میں ٹھہرنا قصداً تھا اتفاقاً نہیں تھا۔

(۳) طبرانی نے اوسط میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول نقل کیا ہے من السنۃ نزول الابطح فی لیلۃ یوم النفر کہ یوم النفر کی رات کو ابطح میں ٹھہرنا سُنّت ہے اور ابطح سے مُراد محصب ہے۔

(۴) مؤطا امام مالک میں ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما ظہر عصر اور عشاء محصب میں پڑھتے تھے پھر آپ طواف فرماتے تھے۔ مُسلم میں حضرت ابن عمرؓ کا ارشاد ہے کہ حضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم حضرت ابوبکر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما ابطح میں ٹھہرا کرتے تھے۔

مذکورہ روایات سے معلوم ہوا کہ محصب میں رسُول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم قصداً ٹھہرا کرتے تھے اور خلفائے راشدین اور حضرت ابن عمرؓ وغیرہ حضرات صحابہؓ آپ کی اتباع میں محصب میں ٹھہرا کرتے تھے البتہ حضرت ابن عباسؓ سے یہ منقول ہے کہ التحصیب لیس بشئ اس کی علامہ نووی نے یہ توجیہ کی ہے کہ سنیت کی نفی مقصود نہیں بلکہ مناسک حج میں سے ہونے کی نفی مقصود ہے کہ تحصیب مناسک حج میں سے نہیں[1]

محصب میں ٹھہرنے کی حکمت

حضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم محصب میں کیوں ٹھہرے اس کی کئی وجوہ ہو سکتی ہیں۔ (۱) یہاں ٹھہرنے میں سہولت تھی کیونکہ محصب ایسی جگہ ہے کہ اگر منی سے مکہ جائیں تو راستہ میں یہ جگہ آتی ہے اور مکہ سے مدینہ جائیں تو محصب سے ہو کر گزرتے ہیں تو آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم منی سے جو سامان لائے تھے وہ محصب میں رکھ دیا اور یہاں آرام فرمایا پھر یہاں سے طواف کرنے چلے گئے پھر محصب میں واپس آکر مدینہ کی طرف روانہ ہو گئے۔

(۲) مکی زندگی میں کفار نے یہاں بیٹھ کر باطل پر مسلمانوں کے خلاف معاہدہ کیا تھا آج کافر موجود نہیں اور مسلمان آزادانہ مکہ و منی میں پھرتے ہیں تو بطور شکر کے نعمت حق کے استحضار کے لئے آپ یہاں ٹھہرے[2]

---

[1] یہاں تک تحصیب کی بحث اوجز المسالک ج ۸ ص ۲۴۳ سے ماخوذ ہے۔

[2] پہلی وجہ اسی باب کی حضرت عائشہؓ والی حدیث سے ماخوذ ہے اور دوسری وجہ حضرت اُسامہؓ کی اس حدیث سے ماخوذ ہے جس کی ائمہ ستہ نے تخریج کی ہے اور اسی شرح میں پہلے گذر چکی ہے۔ ایک تیسری توجیہ یہ بھی ہو سکتی ہے۔ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم محصب میں حضرت عائشہؓ کا انتظار کرنے کے لئے ٹھہرے تھے کیونکہ حضرت عائشہؓ نے ابھی عُمرہ کرنا تھا یہ وجہ بھی حضرت عائشہؓ سے اسی باب میں منقول ہے۔

وعن ابن عباسؓ قال کان الناس ینصرفون فی کل وجہ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا ینفرن احدکم حتی یکون آخر عہدہ بالبیت الخ ص۲۳۴

طواف وداع

جمہور کے نزدیک طواف وداع واجب ہے اور امام مالک کے نزدیک سُنّت ہے اور اگر حیض کی وجہ سے عورت طواف وداع نہ کر سکے تو بالاتفاق اس کو طواف وداع ترک کرنے کی رخصت ہے اور اس پر دم بھی نہیں یہ حدیث اس مسئلہ پر واضح طور پر دلالت کر رہی ہے[1] حائضہ کے لئے رخصتِ ترک پر اسی فصل کی آخری حدیث بھی دلالت کر رہی ہے۔

وعن عائشۃ قالت حاضت صفیۃ لیلۃ النفر فقالت ما ارانی الاحابستکم الخ ص۲۳۴

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مکہ سے واپسی کے دنوں میں حضرت صفیہ ام المؤمنین کو وہ دن آگئے جن میں نماز و طواف جائز نہیں ہوتا انہوں نے اس سے پہلے طواف افاضہ کر لیا تھا طواف وداع نہیں کیا تھا ام المؤمنین حضرت صفیہ کا خیال تھا کہ طواف افاضہ کیطرح طواف وداع کا ترک بھی عذر کیوجہ سے جائز نہیں اس خیال کے پیش نظر انہوں نے کہا ما ارانی الاحابستکم کہ میرا خیال یہ ہے کہ میں تم کو روکنے والی ہوں یعنی میری وجہ سے تم کو سفر سے رُکنا پڑے گا میں جب پاک ہو کر طواف کرلوں گی تو تم جا سکو گے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت صفیہ کی یہ بات سُنی تو آپ نے یہ سمجھا کہ انہوں نے طواف افاضہ نہیں کیا ہوگا۔ اس لئے یہ بات کہی ہے اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تلطف کے طور پر ارشاد فرمایا عقریٰ حلقیٰ پھر آپ نے یہ تحقیق فرمائی کہ انہوں نے طواف افاضہ کر لیا ہے یا نہیں؟ معلوم ہوا کہ کر لیا ہے تو آپ نے فرمایا فانفِری پھر تو بھی چل یعنی طواف وداع کا بعذر ترک کرنا جائز ہے۔

تشریح مفردات

عقریٰ حلقیٰ۔ عقریٰ اصل میں عقراً مصدر تھا حلقیٰ اصل میں حلقاً مصدر تھا۔ جس کلمہ کے آخر میں تنوین اور فتحہ ہو تو وصل کی حالت میں تنوین ہی پڑھتے ہیں اور وقف کی حالت میں تنوین پڑھنے کی بجائے الف پڑھتے ہیں عقراً و حلقاً میں بھی قیاس کے مطابق وصل کی حالت میں تنوین پڑھنی چاہیئے اور وقف کی حالت میں الف پڑھنا چاہیئے لیکن حالت وصل کو حالتِ وقف کے قائم مقام کر کے خلاف قیاس وصل کی حالت میں بھی عقراً اور حلقاً کے آخر میں تنوین کی بجائے الف پڑھ لیتے ہیں

اور بعض نے کہا کہ عقریٰ اور حلقیٰ اصل میں ہی فَعلیٰ کے وزن پر ہے۔ عقریٰ مصدر ہے جَرح وَقتل کے معنی میں مفعول مطلق ہونے کی بنا پر نصب ہے فعل محذوف ہے ای عقرھا اللّٰہ عقراً۔ حلقیٰ کا معنی ہے گلے میں درد ہونا، گلے پر مارنا، سر کے بال مونڈنا یہ بھی مفعول مطلق ہے فعل محذوف ہے۔ ای حلقھا اللّٰہ حلقاً یہ دونوں کلمے لغوی معنی کے اعتبار سے بد دعاء کے کلمے ہیں لیکن عادت عرب یہ ہے کہ جب یہ الفاظ بولے جاتے

---

[1] مرقاۃ ج ۵ ص۲۷۱

ہیں تو لغوی معنی مُراد نہیں ہوتا بلکہ بطور تنبیہ کے یہ کلمے بولتے ہیں یا خبر کی تہویل پر دلالت کرنے کے لئے یہ الفاظ بول دیتے ہیں۔ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے بھی محاورہ کے طور پر تہویل خبر کی وجہ سے بطور تنبیہ کے یہ کلمات ارشاد فرمائے جیسے عربی تربت یداہ ثکلتہ امہ کے جملے بولتے رہتے ہیں لیکن ان کے لغوی معنی کے وقوع کی دعاء کا قصد نہیں ہوتا[1]

باب ما یجتنبہ المحرم

الفصل الاوّل

عن عبد اللّٰہ بن عمر ان رجلا سأل رسول اللّٰہ صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم ما یلبس المحرم من الثیاب فقال لا تلبسوا القمیص ولا العمائم الخ ص ۲۳۵

مایلبس باء پر فتحہ باب سمع یسمع سے ہے اس کا مصدر ہے لُبْسًا (بضم اللام) اس کا معنی ہے پہننا اگر یلبس کی باء پر کسرہ پڑھیں تو باب ضرب یضرب سے ہوگا اس کا مصدر ہے لَبْسًا (بفتح اللام) اس کا معنی ہے خلط یہاں باب سمع سے ہے باب ضرب سے نہیں کیونکہ باب ضرب والا معنی مقصود نہیں۔

البرانس بُرْنُس کی جمع ہے برنس ٹوپی کو کہتے ہیں یا بارش سے بچنے والا کوٹ۔

لا تنتقب المرأۃ عورت کا احرام چہرہ پر ہے عورت حالت احرام میں چہرہ پر کپڑا نہیں ڈال سکتی لیکن عورت کے لئے پردہ کرنا ضروری ہے اس کی صورت یہ ہے کہ عورت پردہ کے لئے چہرہ کے آگے اس طرح نقاب ڈالے کہ کپڑا چہرے سے مس نہ کرے[2]

وعن عثمان قال قال رسول اللّٰہ صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم لا ینکح المحرم ولا یُنکح ولا یخطب ص ۲۳۵

لا یَنکِح یاء پر فتحہ کے ساتھ مجرد کا صیغہ ہے اس کا معنی ہے اپنا نکاح کرنا یُنکِح یاء پر ضمہ اور کاف پر کسرہ انکاح باب افعال سے ہے اس کا معنی ہے دوسرے کا نکاح کرنا یعنی کسی کے نکاح کا وکیل بننا یا ولی بن کر کسی کا نکاح کرنا لا یخطب خِطبہ سے مشتق ہے اس کا معنی ہے نکاح کا پیغام دینا تینوں صیغے نہی اور نفی کے ساتھ دونوں طرح منقول ہیں اگر تینوں نفی کے صیغے بنائیں تو بھی نفی نہی کے معنی میں ہوگی تیسری نہی بالاتفاق تنزیہی ہے یعنی خطبہ بالاتفاق مکروہ تنزیہی ہے پہلے دو نہی کی حیثیت کے بارہ میں اختلاف ہے[3]

[1] مرقاۃ ج ۵ ص ۳۷۲ [2] [3] مرقاۃ ج ۵ ص ۳۷۷

مسئلۂ نکاح المحرم

مذاہب ائمہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک محرم کے لئے نکاح اور انکاح دونوں ناجائز ہیں اور حنفیہ کے نزدیک اگر حالت احرام میں نکاح کریں تو ہو جاتا ہے البتہ حالت احرام میں ایسے کاموں کی طرف مشغول ہونا مکروہ تنزیہی ہے اور نکاح کے بعد حالتِ احرام میں وطی کرنا ہمارے نزدیک بھی ناجائز ہے[1]

ائمہ ثلاثہ کی دلیل ائمہ ثلاثہ کی دلیل حضرت عثمانؓ والی حدیث ہے جس میں ارشاد نبوی ہے لا ینکح المحرم الخ ائمہ ثلاثہ اس حدیث میں تیسری نہی کو تنزیہ پر محمول کرتے ہیں اور پہلی دوسری نہی کو تحریم پر محمول کرتے ہیں[2]

منشاء اختلاف حضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے حالت احرام میں نکاح اور انکاح سے منع فرمایا ہے یہ نہی کیسی ہے؟ حنفیہ کے نزدیک تنزیہی ہے اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تحریمی ہے اس اختلاف کا منشا ایک اور واقعہ کی تحقیق پر ہے وہ واقعہ یہ ہے کہ حضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ۷ھ میں عمرۃ القضاء کے موقع پر مکہ میں حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا سے نکاح کیا یہ نکاح حلال ہونے کی حالت میں تھا یا حالتِ احرام میں؟ اس سلسلہ میں روایات مختلف ہیں یزید بن اصم خود حضرت میمونہؓ اور حضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے غلام ابو رافع کہتے ہیں تزوج وھو حلال اور حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ تزوج وھو محرمؐ۔

ائمہ ثلاثہ کی تحقیق ائمہ ثلاثہ کی تحقیق یہ ہے کہ حضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے حلال ہونے کی حالت میں نکاح کیا جب آپ ۷ھ میں عمرہ کے لئے تشریف لے گئے مکہ کے قریب مقام سرف میں آپ پہنچے تو ابھی تک آپ نے احرام نہیں باندھا تھا یہاں آپ نے حضرت میمونہؓ سے نکاح کیا اس کے بعد احرام باندھ کر عمرہ کیا البتہ نکاح کی شہرت اور اس کا چرچا احرام کے بعد ہوا۔ ائمہ ثلاثہ کے ہاں دونوں قسم کی روایات میں تطبیق یوں ہے کہ حلال ہونے کی حالت میں نکاح والی روایات اپنی حقیقت پر محمول ہیں اور تزوج وھو محرم والی

---

[1] اوجز المسالک ج ۶ ص ۲۴۰ [2] جبکہ اس کا کوئی قرینہ موجود نہیں ہے بلکہ معاملہ برعکس ہے کہ لا یخطب کو نہی تنزیہی پر محمول کرنیکا کوئی قرینہ نہیں ہے اور پہلی نہی کو تحریم پر محمول کرنیکے خلاف قرینہ حدیث ابن عباسؓ موجود ہے جس کی ائمہ ستہ نے تخریج کی ہے جس میں ہے کہ حضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے محرم ہونیکی حالت میں نکاح کیا۔ (اوجز المسالک ج ۶ ص ۲۴۵)

روایات مؤول ہیں یعنی نکاح کا ظہور اور چرچا اس وقت ہوا جب آپ محرم تھے (جیسا کہ یزید بن اصم کی روایت کے بعد علامہ محی السنہ نے تقریر فرمائی ہے۔)

حنفیہ کی تحقیق حنفیہ کی تحقیق یہ ہے کہ تزوج وھو محرم والی روایات حقیقت پر محمول ہیں اور تزوج وھو حلال والی روایات مؤول ہیں جب حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم مدینہ سے سرف مقام پر پہنچے تو آپ محرم تھے اس وقت آپ نے حالت احرام میں نکاح کیا پھر تین دن مکہ میں رہے اور عمرہ کر کے حلال ہو کر واپس لوٹے تو مقام سرف میں آپ نے بنا اور ولیمہ کیا اب نکاح کا ظہور ہوا چونکہ نکاح کا ظہور حلال ہونے کی حالت میں تھا اس لئے بعض نے تزوج وھو حلال فرمایا ای ظھر امر نکاحہ وھو حلال۔

تفصیل واقعہ سرف مدینہ سے مکہ کو جائیں تو راستہ میں مکہ کے قریب چھ میل کے فاصلہ پر ایک جگہ ہے حضرت میمونہؓ بنت الحارث مکہ میں رہتی تھیں حضرت میمونہ کی بہن ام الفضل حضرت عباسؓ کی بیوی تھیں تو گویا ابن عباسؓ کی خالہ ہیں حضرت میمونہ کی ماں شریک ایک بہن اسماء بنت عمیس حضرت جعفرؓ کی بیوی تھیں اور سلمیٰ بنت عمیس حضرت حمزہؓ کی بیوی تھیں حضرت میمونہ کا نکاح مقام سرف میں ہوا حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے بنا اور ولیمہ بھی اسی مقام پر کیا اور حضرت میمونہؓ کی وفات بھی یہیں ہوئی اور یہیں دفن کیا گیا (مرقاۃ ج ۵ صـ۳۸)

ابو رافع حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے غلام تھے اصل میں حضرت عباسؓ کے غلام تھے انہوں نے نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کو ھبہ کر دیئے پھر حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے انہیں آزاد کر دیا تھا غزوہ بدر سے پہلے مسلمان ہو گئے تھے لیکن بدر میں حاضر نہیں ہوئے غزوہ احد میں حاضر ہوئے ہیں حضرت علیؓ کی خلافت کے ابتدائی زمانہ میں انتقال ہوا۔

حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم جب عمرۃ القضاء کے لئے تشریف لے جانے لگے تو آپ نے حضرت ابو رافع کو آگے بھیجا تاکہ حضرت میمونہؓ کو حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی طرف سے پیغام نکاح دے دیں ابو رافع نے پہلے جا کر پیغام پہنچا دیا حضرت میمونہؓ نے اس سعادت کو قبول کر کے اپنے نکاح کا معاملہ اپنے بہنوئی حضرت عباسؓ کے حوالے کر دیا۔ حضرت عباسؓ نے مقام سرف میں نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا استقبال کیا اور یہیں حضرت میمونہؓ کا نکاح کر دیا پھر حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے عمرہ کیا تین دن مکہ میں ٹھہرے تین دن پورے ہونے پر اہل مکہ نے معاہدہ کے مطابق مسلمانوں کی واپسی کا مطالبہ کیا آپ نے فرمایا کہ مجھے اور ٹھہرنے کا موقعہ دو میں ولیمہ کروں گا اور تمہیں بھی شریک کروں گا لیکن مشرکین نے قبول نہ کیا اور مسلمانوں کی واپسی پر اصرار کیا حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم مکہ سے مقام سرف میں تشریف لے آئے۔ ابو رافع کو مکہ چھوڑ آئے تاکہ شام کے وقت حضرت میمونہؓ کو لے آئیں (بقیہ اگلے صفحہ پر دیکھئے)

حنفیہ کی تحقیق کی وجوہ ترجیح

① ۶ھ میں آپ نے عمرہ کا احرام ذوالحلیفہ سے باندھا تھا معلوم ہوا کہ ۶ھ میں ذوالحلیفہ اہل مدینہ کا میقات بن چکا تھا ظاہر ہے کہ ۷ھ میں آپ میقات سے احرام باندھ کر ہی گئے ہونگے اور ذوالحلیفہ پر ہی آپ نے احرام باندھ لیا ہوگا مقام سرف پر جب آپ پہنچے تو آپ محرم ہونگے اور مکہ جاتے ہوئے آپ نے مقام سرف میں نکاح کیا تو معلوم ہوا کہ آپکا نکاح محرم ہونیکی حالت میں تھا

② اگر فرض کرلیا جائے کہ ذوالحلیفہ ابھی میقات نہیں بنا تھا پھر بھی ظاہر یہی ہے کہ آپ نے سال گذشتہ کی طرح ذوالحلیفہ سے احرام باندھ لیا ہوگا کیونکہ احرام باندھ کر تمام وادیاں تلبیہ سے گونجتی ہیں بڑی برکات حاصل ہوتی ہیں آپ ان برکات سے محرومی کو کیسے گوارہ فرماسکتے ہیں اس لئے آپ نے ذوالحلیفہ سے احرام باندھا ہوگا اور حالتِ احرام میں ہی نکاح کیا ہوگا۔

③ روایت کے لحاظ سے بھی حضرت ابن عباسؓ کی تزوج میمونۃ وھو محرم والی روایت راجح ہے اس لئے اس کی تخریج بخاری سمیت ائمہ ستہ نے کی ہے اور وھو حلال والی روایت کی بخاری نے تخریج نہیں کی۔ کتاب الحج اور کتاب النکاح میں دو جگہ ——— نکاح محرم کا باب قائم کیا ہے اور دونوں جگہ وھو محرم والی روایت پیش کی ہے[۲] تو معلوم ہوا کہ امام بخاری کے نزدیک ثبوتاً یہ روایت راجح ہے۔

④ روایات چار ہیں حضرت میمونۃؓ۔ ابورافع اور یزید بن اصم وھو حلال والی روایت نقل کرتے ہیں اور حضرت ابن عباس وھو محرم والی روایت نقل کرتے ہیں ترجیح حضرت ابن عباسؓ کی بات کو ہوگی کیونکہ حضرت ابورافع پیغام پہنچاکر فارغ ہوگئے ان کا کام ختم ہوگیا حضرت میمونۃ نے اپنا معاملہ حضرت عباسؓ کے حوالہ کردیا تھا گویا انہوں نے بھی معاملے کا بوجھ اپنے اُوپر سے اُتار دیا تھا اور یزید بن اصم معاملہ میں شریک ہی نہیں تھے۔ سارا معاملہ حضرت عباسؓ کے سپرد ہوگیا اس لئے حضرت عباسؓ کو اور ان کے گھرانہ کو زیادہ علم ہوگا اس لئے اس معاملہ میں ابن عباسؓ کے قول پر فیصلہ کرنا چاہیئے۔[۳]

⑤ نکاح محرم میں روایات متعارض ہیں اس لئے قیاس کی طرف رجوع کیا جائے گا اور قیاس کا تقاضایہ ہے کہ محرم کا نکاح صحیح ہو اس لئے کہ نکاح عقود میں سے ایک عقد ہے جس طرح باقی عقود جائز ہیں اسی طرح نکاح بھی جائز ہے۔ اگر کسی نے جاریہ حالتِ احرام میں وطی کے لئے خریدی تو بالاتفاق جائز ہے اسی طرح نکاح بھی جائز ہونا چاہیئے (اوجز المسالک ج ۶ ص ۳۴۶) (شرح معانی الآثار جلد اوّل کا آخری باب نکاح محرم کے بیان میں ہے اسمیں

بقیہ ۱۔ خود آپ نے مقام سرف میں قیام کیا حضرت میمونۃؓ اور ان کے ساتھی بھی مقام سرف میں پہنچ گئے یہاں حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے بنا کیا اور ولیمہ کیا (اوجز المسالک ج ۶ ص ۳۴۲)

[۲] صحیح البخاری ص ۶۱ ج ۲ [۳] اوجز المسالک ج ۶ ص ۳۴۶، ص ۳۴۷

قیاس کے اعتبار سے نکاح محرم کے جواز پر بہترین تقریر ہے۔ من شاء فلیراجع۔

الفصل الثانی

عن ابن عمر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یدھن بالزیت وھو محرم غیر المقتت یعنی غیر المطیب ص۲۳۶۔

اگر تیل میں خوشبو ملی ہوئی ہو تو ایسا تیل محرم کو لگانا ناجائز ہے اگر پورے عضو پر لگایا تو دم لازم ہوگا اور اگر تیل میں خوشبو ملی ہوئی نہیں ہے تو اس میں تفصیل ہے اگر علاج کے طور پر لگاتا ہے تو جائز ہے اور اگر علاج کے لئے نہ ہو تو حنفیہ کے نزدیک جائز نہیں۔ حنفیہ کے نزدیک یہ حدیث علاج کی صورت پر محمول ہے[1]۔

باب المحرم یجتنب الصید

یہاں صید سے مراد ہر وہ جانور ہے جو اپنی خلقت کے اعتبار سے متوحش ہو اور اس کا توالد و تناسل خشکی میں ہو پانی میں نہ ہو۔ بحری جانور کا شکار کرنا اور کھانا محرم کے لئے جائز ہے۔ بری وحشی جانور اگر ماکول اللحم ہو تو اس کا شکار حرام ہے اور غیر ماکول اللحم میں تفصیل ہے اگر وہ جانور اپنی طبیعت کے اعتبار سے موذی ہے اور عموماً ابتداء بالاذی کی عادت ہے جیسے شیر، بھیڑیا اور چیتا تو اسے قتل کرنا جائز ہے اور قتل کرنے والے پر کوئی جزاء نہیں ہے اور اگر جانور ایسا ہے جو ابتداءً حملہ نہیں کرتا جیسے بجو اور لومڑی ایسے جانور کو ابتداءً مارنا جائز نہیں اگر مارے گا تو جزاء لازم ہوگی اور اگر ایسا جانور خود ابتداءً حملہ کرے تو مارنا جائز ہے اور قاتل پر کچھ جزاء نہیں یہ ہمارے ائمہ ثلاثہ کا مذہب ہے امام زفر کے نزدیک ایسی صورت میں بھی جزاء لازم ہوگی[2]۔

الفصل الاول

عن الصعب بن جثامة انه اهدی لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حمارا وحشیا وھو بالابواء او بودان فرد علیہ ص۲۳۶۔

---

[1] مرقاۃ ج ۵ ص۳۸۴۔ [2] مرقاۃ ج ۵ ص۳۸۴۔

صید المحرم

اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ محرم کے لئے خشکی کا شکار کرنا شکار کا امر کرنا شکار کی طرف اشارہ یا دلالت کرنا یا اعانت کرنا ناجائز ہے اگر محرم نے خود شکار کیا یا غیر محرم نے محرم کے اشارہ یا اعانت یا دلالت یا امر سے شکار کیا تو محرم کے لئے اس کا کھانا ناجائز ہے۔ گفتگو اس بات میں ہے کہ غیر محرم کا کیا ہوا شکار کسی صورت میں محرم کے لئے جائز ہے یا نہیں اس میں سلف کے تین مذاہب ہیں۔

پہلا مذہب محرم کے لئے شکار کا گوشت کھانا مطلقاً ناجائز ہے کوئی صورت بھی جواز کی نہیں یہ ائمہ اربعہ میں سے کسی کا مذہب نہیں یہ مسلک اسحاق ابن راہو یہ اور سفیان ثوری کا ہے۔ اس کی نسبت ابن عمرؓ، جابرؓ بن زید، طاؤس کی طرف بھی کی گئی ہے۔ ان کا استدلال مصعب بن جثامہ کی حدیث ہے (جو کہ اس باب کی زیر بحث پہلی حدیث ہے) کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے ان کا ھدیۂ شکار قبول نہیں فرمایا۔

دوسرا مذہب ائمہ ثلاثہ (امام مالکؒ، شافعیؒ، احمدؒ) کا مذہب یہ ہے کہ اگر غیر محرم نے شکار کیا ہو اور اس میں محرم نے نہ امر کیا ہو نہ اشارہ نہ دلالت نہ اعانت کی ہو نہ ہی غیر محرم نے محرم کو کھلانے کی نیت سے شکار کیا ہو ان شرطوں کے ساتھ غیر محرم کا کیا ہوا شکار محرم کے لئے کھانا جائز ہے۔ ان حضرات کے نزدیک غیر محرم نے اگر محرم کو کھلانے کی نیت سے شکار کیا ہو تو محرم کے لئے اس کا کھانا جائز نہیں ہے[۲]

ائمہ ثلاثہ کا استدلال ائمہ ثلاثہ کا استدلال اسی باب کی فصل ثانی کی پہلی حدیث سے ہے حضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کا ارشاد ہے کہ لحم الصید لکم فی الاحرام حلال مالم تصیدوہ او یصاد لکم اس حدیث پاک میں او یصاد کے اعراب میں دو احتمال ہیں۔ جزم کی صورت میں ائمہ ثلاثہ کا استدلال زیادہ واضح ہو جاتا ہے اس صورت میں او یصاد کا عطف تصیدوہ پر لم کے نیچے ہو گا۔ مطلب یہ کہ احرام کی حالت میں تمہارے لئے شکار کا گوشت حلال ہے۔ جب تک تم نے نہ خود شکار کیا ہو اور نہ تمہارے لئے کیا گیا ہو ثابت ہوا کہ اگر محرم کے لئے کیا گیا ہو تو جائز نہیں۔

---

[۱] [۲] اوجز المسالک ج ۶ ص ۳۵۱ اگر محرم نے ایسے شکار کا گوشت کھا لیا جسے محرم کو کھلانے کی نیت سے شکار کیا گیا ہو تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس محرم پر جزاء واجب ہو گی اور جزاء بھی غیر محرم شکاری کی نیت کی وجہ سے ہو گی یہ شریعت کے منشاء کے خلاف ہے شریعت میں اپنے عمل اور نیت کی وجہ سے جزاء واجب ہوا کرتی ہے اور غیر کی نیت اور عمل سے کچھ واجب نہیں ہوا کرتا۔ (کتاب الحجۃ علی اہل المدینہ ج ۲ ص ۱۵۶ بتوضیح)

تیسرا مذہب

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر غیر محرم نے محرم کو کھلانے کی نیت سے شکار کیا ہو تب بھی محرم کے لئے اس کا کھانا جائز ہے بشرطیکہ محرم نے امر، اشارہ، اعانت، یا دلالت نہ کی ہو۔ یہ مذہب حضرت عمرؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت طلحہؓ، حضرت ابوہریرۃؓ اور حضرت زبیر بن العوام رضی اللہ عنہم اور مجاہد اور عطاء سے منقول ہے[۱]۔

حنفیہ کی دلیل

حنفیہ کی دلیل حضرت ابوقتادہ کی حدیث ہے (جو کہ اس باب کی دوسری حدیث ہے) اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ تو سوال فرمایا کہ تم (محرمین) نے اشارہ یا امر تو نہیں کیا اگر محرم کو کھلانے کی نیت[۲] سے کیا گیا شکار محرم کے لئے ناجائز ہوتا تو آپ ابوقتادہ سے ضرور سوال فرماتے کہ تم نے ان کو کھلانے کی نیت تو نہیں کی۔

یہ سوال اس لئے ضروری تھا کہ حضرت ابوقتادہ نے ظاہر ہے کہ اتنا بڑا شکار صرف اپنے لئے تو نہیں کیا ہو گا۔ صحابہؓ کھلانے کو کھانے پر ترجیح دیتے تھے۔ ایسی حالت میں سوال نہ کرنا دلیل ہے اس بات کی کہ غیر محرم نے اگر محرم کو کھلانے کی نیت سے بھی شکار کیا ہو محرم کے لئے اس کا گوشت کھانا جائز ہے۔

جواب استدلال مذہب اوّل

مذہب اوّل والوں نے صعب بن جثامہ کی حدیث سے استدلال کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ انہوں نے زندہ حمار وحشی کا شکار پیش کیا تھا[۳] اور زندہ وحشی جانور محرم کو اپنے قبضہ میں رکھنا جائز نہیں اور زیر بحث مسئلہ زندہ شکار کا نہیں بلکہ شکار کے گوشت کا ہے۔

بعض روایتوں میں لحم کا لفظ آیا ہے کہ صعب نے حمار وحشی کا لحم پیش کیا لیکن وہ روایتیں غیر محفوظ ہیں[۴]۔ محفوظ یہ ہے کہ زندہ حمار پیش کیا اور وہ کسی کے نزدیک بھی محرم نہیں رکھ سکتا۔

جواب استدلال مذہب ثانی

مذہب ثانی والوں کا استدلال حدیث جابر ادیصاد لکم سے

---

[۱] اوجز المسالک ج ۶ ص ۳۵۱ [۲] اوجز المسالک ج ۶ ص ۳۵۶ بعض روایات میں حضرت ابوقتادہ کے یہ الفاظ ہیں۔ فابصروا حمارا وحشیا وانا مشغول اخصف نعلی فلم یؤذنونی واحبوا لو انی ابصرت کہ صحابہؓ نے حمار وحشی دیکھا اور مجھے اس کی خبر نہیں دی لیکن انکی دلی خواہش تھی کہ میں اسے دیکھ لوں۔
ان الفاظ سے معلوم ہوا کہ حضرت ابوقتادہ نے اس لئے شکار کیا تھا کہ انہوں نے فراست سے یہ معلوم کر لیا تھا کہ صحابہؓ یہ چاہتے تھے کہ کوئی غیر محرم بغیر ان کی دلالت و معاونت کے از خود ہمارے لئے شکار کر لے تو یہ شکار ابوقتادہ نے محرمین کے لئے کیا تھا جس کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے محرمین کو کھانے کی اجازت دیدی (اعلاء السنن ج ۱۰ ص ۴۲۶) [۳] مرقاۃ ج ۵ ص ۳۸۶
[۴] (اگلے صفحہ پر دیکھئے)

ہے اویصاد کے اعراب میں دو روایتیں ہیں۔ (۱) یصاد پر نصب پڑھی جائے اس لئے کہ اَوْ اِلّا اَنْ کے معنی میں ہے اس صورت میں ان کا استدلال کامل نہیں ہوتا ان کا استدلال اس صورت میں تمام ہوتا ہے کہ اس پر جزم پڑھی جائے جزم کی صورت میں اس کا عطف تصیدوا پر ہو گا۔ اور لم کی وجہ سے جزم ہو گی ان کے نزدیک حدیث کا مطلب ہو گا شکار کا گوشت تمہارے لئے حلال ہے جب تک کہ تم خود شکار نہ کرو اور تمہارے لئے شکار نہ کیا گیا ہو اس صورت میں ہماری طرف سے جواب یہ ہو گا کہ اَوْ یصادلکم کا معنی ہے اَوْ یصادلامرکم یعنی تمہارے امر کی وجہ سے شکار نہ کیا گیا ہو اور امر کی وجہ سے شکار کیا ہو اکسی کے نزدیک بھی محرم کے لئے جائز نہیں ہے۔

الفصل الثانی

عن ابی ھریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال الجراد من صید البحر رواہ ابوداؤد والترمذی ص۲۳۶۔

جراد ایک خاص قسم کی ٹڈی ہے فارسی میں اسے ملخ کہتے ہیں اس کا کھانا حلال ہے جس طرح مچھلی کو ذبح کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی اسی طرح جراد بھی بلا ذبح حلال ہے۔

یہ کہ قال الشافعی فی الام حدیث مالک أن الصعب اھدی حمارا وحشیا اثبت من حدیث من روی انہ اھدی لحم حمار وقال الترمذی روی بعض اصحاب الزھری فی حدیث الصعب لحم حمار وحش وھو غیر محفوظ (اوجز المسالک ج ۶ ص ۳۷۴) بخاری ج ۱ ص ۲۴۶ میں حدیث صعب کے شروع میں ترجمۃ الباب یہ ہے باب اذا اھدی للمحرم حمارا وحشیا حیا لم یقبل اھ امام بخاریؒ کی اس صنیع سے معلوم ہوتا ہے کہ زندہ حمار پیش کرنے کا واقعہ صحیح ہے اور لحم حمار والی روایاتِ غیر محفوظ ہیں۔ ر؂ حدیث جابرؓ کے تین حصے ہیں۔ پہلا حصہ لحم الصید لکم فی الاحرام حلال دوسرا حصہ مالم تصیدوہ اور تیسرا حصہ اَوْ یصاد لکم پہلے حصہ میں ہے کہ محرم کے لئے صید کا گوشت حلال ہے۔ دوسرا جملہ استثنائیہ ہے کہ جس کو تم نے خود شکار کیا ہو وہ حکم حلت سے مستثنیٰ ہے اس کا کھانا حلال نہیں اور تیسرے جزو میں اگر اَوْ کو عاطفہ بنائیں تو اس کا جملہ ثانیہ (تصیدوہ) پر عطف ہو گا اور تیسرا حصہ صدر کلام سے استثناء ہو گا مطلب حدیث کا ہو گا کہ دو قسم کا شکار حکم حلت سے مستثنیٰ ہے ایک وہ جو تم نے خود کیا ہے دوسرا وہ جو تمہارے لئے کیا گیا ہے۔

اور اگر تیسرے جملہ میں اَوْ کو اِلّا اَنْ کے معنی میں کریں تو دوسرے حصے سے استثناء ہو گا۔ تو مطلب حدیث کا یہ ہو گا کہ لحم صید تمہارے لئے حلال ہے البتہ جو تم نے خود شکار کیا ہے وہ اس سے مستثنیٰ ہے یعنی حرام ہے مگر جو شکار

(بقیہ اگلے صفحہ پر دیکھئے)

محرم اگر جراد کا شکار کرے تو اس پر جزاء واجب ہے یا نہیں؟ حضرت ابو سعید خدری، ابن عباس رضی اللہ عنہم اور کعب احبار کا مذہب یہ ہے کہ جراد کے شکار سے کوئی چیز واجب نہیں۔ امام احمد کی ایک روایت یہی ہے۔ امام احمد کا قول مشہور اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ جراد کے شکار سے جزاء واجب ہے اور کوئی ادنی چیز جیسے ایک قبضہ طعام یا ایک کھجور ایک جراد کے عوض کافی ہے[1]

جمہور کی دلیل

مؤطا امام مالک میں ہے کہ ایک آدمی نے حضرت عمرؓ سے عرض کیا کہ میں نے اپنے سوط سے جراد کا شکار کیا اور میں محرم تھا تو آپ نے فرمایا

اَطْعِمْ قبضة من طعام۔

اسی طرح مؤطا امام مالک میں ہے کہ حضرت عمرؓ سے احرام کی حالت میں قتل جرادہ کا حکم دریافت کیا گیا حضرت عمرؓ نے کعبؓ سے دریافت کیا تو انہوں نے کہا کہ ایک درہم جزاء دی جائے حضرت عمرؓ نے فرمایا آپ کے پاس دراہم زیادہ ہے (اس لئے ایک جرادہ کے عوض ایک درہم کا فیصلہ کیا) پھر فرمایا لتمرة خير من جرادة[2]

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ان دو اثر سے ایک تو یہ بات معلوم ہوئی کہ محرم کے لئے جرادہ کے قتل میں جزاء ہے دوسرے قتل جرادہ میں مقدار جزاء معلوم ہوئی کہ ایک قبضہ یا کھجور ایک جرادہ کے عوض میں کافی ہے۔

بیان محمل حدیث

یہ حدیث تشبیہ پر مبنی ہے مطلب یہ ہے کہ جراد بھی صید البحر کی طرح ہے یعنی جیسے مچھلی جو صید البحر میں سے ہے اسے بغیر ذبح کے کھانا جائز ہے اسی طرح جراد بھی بلا ذبح جائز ہے[3]

(عن عبد الرحمٰن بن ابی عمار قال سألت جابر بن عبد الله عن الضبع اصيدهي فقال نعم ص ۲۳۷

بجو کھانے کا حکم

ضبع بجو فارسی میں اسکو کفتار کہتے ہیں اس بات پر اتفاق ہے کہ ضبع کے قتل کرنے

بقیہ: تمہارے لئے کیا گیا ہو وہ حکم حرمت سے مستثنی ہے یعنی حلال ہے (مرقاۃ ج ۵ ص ۳۸۹ بتوضیح) [2] اوپصاد لکم کا ایک مطلب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ تمہیں زندہ شکار دیا گیا ہو وہ تمہارے لئے حلال نہیں اور یہ اتفاقی مسئلہ ہے حنفیہ بھی اسے مانتے ہیں (مرقاۃ ج ۵ ص ۳۸۹) (حاشیہ صفحہ ہذا)

[1] اعلاء السنن ج ۱۰ ص ۳۹۶ اور بعض مالکیہ نے لکھا ہے کہ جراد کی دو قسمیں ہیں ایک بری اور ایک بحری، بری کے قتل میں جزاء ہے اور بحری کے قتل میں جزاء نہیں (اعلاء السنن ج ۱۰ ص ۳۹۶)

[2] مؤطا امام مالک ص ۲۴۸۔ [3] مرقاۃ ج ۵ ص ۳۸۹۔

سے محرم کے ذمہ جزاء ہے اس بات میں اختلاف ہے کہ ضبع کا کھانا جائز ہے یا نہیں امام شافعی کے نزدیک بجو کا کھانا جائز ہے اور جمہور کے نزدیک بجو کا کھانا ناجائز ہے۔ امام شافعی کا استدلال اس حدیث سے ہے۔

جمہور کی دلیل جمہور کی دلیل ترمذی کی حدیث ہے اس میں صراحتًہ نہی ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ ذی ناب من السباع کا کھانا احادیث میں حرام قرار دیا گیا ہے اور بجو بھی ذی ناب میں داخل ہے۔

امام شافعیؒ کے استدلال کا جواب ① اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث سے صرف بجو کا صید ہونا ثابت ہوتا ہے جواز اکل کی حضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے تصریح نہیں فرمائی صید ہونے سے کھانے کا جائز ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ آگے صحابیؓ نے کھانے کے جواز کا قول اپنے قیاس سے کیا ہے کہ جب شکار جائز ہے تو کھانا بھی جائز ہوگا حالانکہ حدیث صریح سے کھانے کی ممانعت ثابت ہے۔

اگر مان لیں کہ کھانے کا جواز حضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ سے ثابت ہے تو پھر ہم کہیں گے کہ یہ حدیث مبیح ہے اور باقی روایات محرم ہیں محرم اور مبیح کا تعارض ہو تو ترجیح محرم کو ہوتی ہے[1]

باب الاحصار وفوت الحج

احصار کا لغوی معنی ہے المنع او الحبس روکنا بند کرنا۔ احصار کا شرعی معنی ہے المنع عن الوقوف والطواف یعنی وہ آدمی جس نے حج کا احرام باندھا ہے اس کو وقوف عرفہ اور طواف سے روک دیا جائے یا جس نے عمرہ کا احرام باندھا ہے اسے افعال عمرہ سے روک دیا جائے۔

فوت الحج کا مطلب یہ ہے حج کا احرام باندھے اور وقوف عرفہ کے وقت میں وقوف نہ کر سکے بلکہ بعد میں پہنچے وقوف عرفہ کا وقت ۹ ذوالحجہ کے زوال سے یوم النحر کی طلوع فجر تک ہے[2]۔

محصر کا حکم محرم کو جب حج یا عمرہ کا احرام باندھنے کے بعد افعال حج یا عمرہ سے روک دیا جائے تو یہ آدمی احصار کی وجہ سے ھدی ذبح کرے اور حلال ہو جائے۔ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ محصر ھدی ذبح کرنے کے بعد بغیر افعال حج و عمرہ کے حلال ہو جاتا ہے البتہ دو باتوں میں اختلاف ہے۔ پہلی اختلافی بات یہ ہے کہ احصار صرف دشمن کے روکنے سے ہوتا ہے یا اور کسی سبب سے بھی ہو سکتا ہے۔

---

[1] مرقاۃ ج ۵ ص ۳۹۰۔ [2] مرقاۃ ج ۶ ص ۲۔

دوسری بات یہ ہے کہ احصار کی صورت میں جو ھدی ذبح کی جائے گی اس کا حرم میں ذبح کرنا ضروری ہے یا ہر جگہ ذبح ہو سکتی ہے۔

پہلا اختلافی مسئلہ

امام شافعیؒ امام مالکؒ امام اسحاقؒ کا مذہب اور امام احمدؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ احصار صرف دشمن کی طرف سے ہوتا ہے اگر مرض یا نفقہ کے ختم ہونے کی وجہ سے محرم مکہ نہ جا سکا تو وہ محصر شرعی نہیں محصر کے لئے جو رخصت ہے کہ ھدی ذبح کر کے حلال ہو جائے وہ اس کو حاصل نہیں ہوگی بلکہ جب کبھی بیت اللہ کے طواف پر قادر ہوگا تو طواف کر کے حلال ہوگا۔

امام ابو حنیفہؒ کا مذہب اور امام احمدؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ جو محرم مرض یا نفقہ ختم ہونے سے یا اور کسی وجہ سے افعال حج و عمرہ سے عاجز آجائے تو وہ محصر شرعی ہے محصر والی رخصت اس کو حاصل ہوگی اور یہ ھدی ذبح ہونے کے بعد حلال ہو جائے گا یہی مذہب حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ، عطاء، نخعی اور ثوری کا ہے[1]

حنفیہ کی پہلی دلیل

حنفیہ کی دلیل اسی باب کی فصل ثانی کی دوسری حدیث ہے جس کے الفاظ یہ ہیں من کسر او عرج فقد حل الخ۔

دوسری دلیل

حضرت علقمہ کا اثر ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ ہمارے ایک ساتھی کو سانپ ڈس گیا اس نے احرام باندھا ہوا تھا ہم نے اس کا ذکر حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کیا آپ نے فرمایا کہ وہ ھدی بھیج دے اور جس کے ہاتھ ہدی بھیجی ہے اس سے ھدی ذبح کرانے کا خاص دن مقرر کر لے جب وہ آدمی اس کی طرف سے ھدی ذبح کر لے گا تو یہ حلال ہو جائے گا اور ایک روایت میں ہے کہ تندرست ہونے کے بعد اس پر عمرہ کی قضا ہوگی[2]

تیسری دلیل

محبوس بمرض کا محصر ہونا قیاس سے بھی ثابت ہے وہ اس طرح کہ مرض کی وجہ سے رکاوٹ کبھی دشمن کی رکاوٹ سے بڑھ جاتی ہے کیونکہ دشمن کی رکاوٹ عموماً ایک محدود وقت تک ہوتی ہے اور مرض کبھی دائمی ہو جاتا ہے خصوصاً جبکہ بڑھاپے کی حالت میں کوئی سخت مرض لاحق ہو جائے تو موت تک صحت کی امید نہیں ہوتی اب اگر امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے مذہب کے مطابق اس کو احصار کی رخصت نہ دیں طواف کر کے حلال ہونے کا حکم لگائیں تو وہ تا زیست نہ طواف کر سکے گا اور نہ حلال ہو سکے گا اس سے تکلیف مالا یطاق لازم آئے گی[3]

---

[1] المغنی ج ۳ ص ۳۶۳ مرقاۃ ج ۶ ص ۲ [2] مرقاۃ ج ۶ ص ۵ کتاب الحجۃ علی اہل المدینہ ج ۲ ص ۱۸۷
[3] کتاب الحجۃ ج ۲ ص ۱۸۳۔

چوتھی دلیل

قرآن پاک میں ہے فان احصرتم فما استیسر من الھدی (ترجمہ پھر اگر تم روک دیئے جاؤ تو تم پر ہے جو کچھ میسر ہو قربانی سے۔) آیت کے عموم میں محبوس بالعدو اور محبوس بالمرض دونوں داخل ہیں۔ عربی زبان میں حصر کا لفظ مجرد اور باب افعال دونوں سے استعمال ہوتا ہے۔ فراء، کسائی، اخفش اور دیگر بڑے بڑے ائمہ لغت نے تصریح کی ہے کہ جب مرض کی وجہ سے رکاوٹ ہو تو باب افعال سے استعمال کرتے ہیں کہا جاتا ہے احصرہ المرض احصارا فھو محصر اور اگر عدو کی طرف سے رکاوٹ ہو تو حصر کا لفظ مجرد سے استعمال کرتے ہیں کہا جاتا ہے حصرہ العدو حصرا فھو محصور۔ آیت میں احصار کا لفظ استعمال کیا گیا ہے جو مرض میں اصل ہے تو معلوم ہوا کہ آیت میں ھدی بھیج کر حلال ہونے کی اجازت اصل میں مریض کے لئے ہے اور دشمن کی رکاوٹ کو اس پر قیاس کیا گیا ہے [1]

شافعیہ اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ آیت حدیبیہ کے موقع پر نازل ہوئی ہے جہاں حصر دشمن کی جانب سے تھا اس لئے آیت سے رخصت بھی دشمن کی رکاوٹ کے بارہ میں ثابت ہوگی۔

جواب یہ ہے کہ آیات میں عموم الفاظ کا اعتبار ہوتا ہے خصوصیت مورد کا اعتبار نہیں ہوتا۔[2]

حاشیہ [1] [2] اوجز المسالک ج ۳ ص ۴۵۶

شیخ الاسلام علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے اعلاء السنن میں ایک بڑی لطیف بات لکھی ہے جسے انہوں نے مواہب میں سے شمار کیا ہے وہ یہ ہے کہ حدیبیہ کے موقع پر ــــ بظاہر تو عمرہ سے رکاوٹ کفار کی طرف سے تھی لیکن حقیقت میں امر سماوی کی وجہ سے رکاوٹ تھی جس کے کئی قرائن ہیں۔ (۱) مشرکین مکہ کے روکنے سے پہلے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اونٹنی جس کا نام قصواء تھا بیٹھ گئی تھی صحابہؓ نے کہنا شروع کر دیا خلأت القصواء خلأت القصواء تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ماخلأت القصواء وذالک لھا خلق ولکن حبسھا حابس الفیل۔ عمرہ سے رکاوٹ کی ابتداء قصواء کے بیٹھنے سے ہوئی اور قصواء کا بیٹھنا من جانب اللہ تھا۔ مشرکین مکہ کی رکاوٹ کوئی چیز نہیں تھی صحابہؓ جہاد کے ذریعہ اس رکاوٹ کو دور کر سکتے تھے لیکن من جانب اللہ صلح کا انتظام ہو گیا اور مسلمانوں کو واپس جانا پڑا جس کی حکمت اللہ تعالیٰ نے یہ بیان فرمائی کہ مکہ میں کچھ مرد عورت دل سے اسلام قبول کر چکے تھے لیکن تمہیں ان کا علم نہیں تھا اگر جہاد ہوتا تو تم ان ضعفاء مسلمین کو بھی ہلاک کر دیتے بعد میں معلوم ہونے پر شرمندگی ہوتی ولولا رجال مؤمنون ونساء مؤمنات لم تعلموھم ان تطئوھم الخ تو معلوم ہوا کہ حدیبیہ سے مسلمانوں کا بغیر عمرہ کے واپس جانے کا سبب صوری

(باقی اگلے صفحہ پر دیکھئے)

دوسرا مسئلہ محصر کی ھدی ذبح کرنے کیلئے کوئی مکان متعین ہے یا نہیں محصر کے سوا باقی ھدایا میں ائمہ کا اتفاق ہے کہ ان کا حرم میں ذبح کرنا ضروری ہے محصر کی ھدی کی ذبح کیلئے حرم کے شرط ہونے میں اختلاف ہے[1]۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ دم احصار کا حرم میں ذبح کرنا ضروری ہے[2]۔ اس کا طریقہ یہ ہوگا کہ کسی کے ذریعہ ھدی حرم میں بھیج دے اور اس سے ھدی ذبح کرنے کا وقت متعین کرلے جب ظن غالب ہو کہ ھدی ذبح ہوگئی ہوگی اس وقت حلال ہوجائے۔

امام شافعیؒ، امام مالک اور امام احمد رحمہم اللہ کا مذہب یہ ہے کہ جہاں احصار پیش آیا ہے وہیں ھدی ذبح کرکے حلال ہو جائے ھدی کا حرم میں بھیجنا ضروری نہیں ہے[3]۔

حنفیہ کی دلیل حنفیہ کی دلیل قرآن پاک کی آیت ہے فان احصرتم فما استیسر من الھدی ولا تحلقوا رؤسکم حتی یبلغ الھدی محلہ۔

(سورۃ بقرہ پ ۲)

(ترجمہ:۔ اور پورا کرو حج اور عمرہ اللہ کے واسطے پھر اگر تم روک دیئے جاؤ تو تم پر ہے جو کچھ میسر ہو قربانی سے اور حجامت نہ کرو اپنے سروں کی جب تک نہ پہنچ چکے قربانی اپنے ٹھکانے پر) ترجمہ از حضرت شیخ الہند

آیت مبارکہ میں محصر کو حلال ہونے سے ممانعت ہے جب تک کہ ھدی اپنے محل کو نہ پہنچ جائے اور ھدی کا محل حرم ہے۔ اگر محصر کو اس جگہ ھدی ذبح کرنے کی اجازت ہوتی جہاں اسے رکاوٹ پیش آئی ہے تو حتی

(بقیہ حاشیہ گزشتہ صفحہ)

دشمن کی رکاوٹ تھی اور حقیقی سبب بعض حکمتوں کے سبب منجانب اللہ رکاوٹ تھی فان احصرتم فما استیسر من الھدی والی آیت میں دشمنوں کے حصر کو لاحصر سمجھ کر حقیقت کا اعتبار کرتے ہوئے لفظِ حصر کی بجائے (جو کہ حصر عدو میں استعمال ہوتا ہے) احصار کا لفظ استعمال فرمایا اور ایک دوسری جگہ مشرکین مکہ پر تشنیع کرنے کے لئے حصر کے سبب صوری کا اعتبار کرتے ہوئے حصر کی نسبت مشرکین کی طرف کی چنانچہ ارشاد ہے ھم الذین کفروا وصدوکم عن المسجد الحرام۔ الخ مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ حدیبیہ کے موقع پر آیت نازل ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ حصر صرف عدو کی جانب ہو سکتا ہے کسی اور وجہ سے نہیں ہوسکتا (اعلاء السنن ج ۱۰ ص ۴۲۶) (حاشیہ صفحہ ہٰذا) [1] اعلاء السنن ج ۱۰ ص ۴۳۰

[2] [3] اوجز المسالک ج ۳ ص ۴۶۰۔

یبلغ الھدی محلہ کی قید کا کوئی فائدہ باقی نہیں رہتا۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل ائمہ ثلاثہ اپنے موقف پر دلیل کے طور پر حدیبیہ کے واقعہ کو پیش کرتے ہیں کہ اس واقعہ میں آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اور صحابہؓ نے حدیبیہ کے مقام پر اپنے جانور ذبح کر دیئے تھے۔

جواب ائمہ ثلاثہ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ حدیبیہ کا مقام کچھ حرم میں ہے اور کچھ حل میں ہے[1] اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حرم میں ھدی ذبح کی تھی[2]۔

الفصل الاول

عن عائشۃ قالت دخل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی ضباعۃ بنت الزبیر فقال لھا لعلک اردت الحج قالت واللہ ما اجدنی الا وجعۃ الخ ص ۲۳۷

ضباعۃ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے چچا کی لڑکی ہیں زبیر بن عبد المطلب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے چچا تھے ضباعۃ حضرت مقداد کی بیوی ہیں[3]۔

حج کی شرط لگانا حج میں حلال ہونے کی شرط لگانے کا طریقہ یہ ہے کہ احرام باندھتے وقت یہ کہدے کہ راستہ میں مرض وغیرہ کی وجہ سے رکاوٹ پیدا ہوئی تو میں حلال ہوجاؤں گا۔

اس شرط لگانے کا کوئی فائدہ ہے یا نہیں؟ امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے نزدیک کوئی فائدہ نہیں، امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک شرط کا فائدہ ہے[4]۔

پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ اگر محرم کو ایسا مرض لاحق ہوجائے جس کی وجہ سے وہ حج یا عمرہ نہ کر سکے تو وہ ھدی بھیج

---

[1] عن المسور ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان بالحدیبیۃ خباؤہ فی الحل ومصلاہ فی الحرم (طحاوی ج ۱ ص ۴۵۰)

[2] ویدل علی انہ علیہ السلام نحر فی الحرم ما اخرجہ النسائی بسند صحیح عن ناجیۃ بن کعب الاسلمی انہ اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم حین صد الھدی فقال یا رسول اللہ ابعث بہ معی فانا انحرہ قال وکیف قال اٰخذہ بہ فی اودیۃ لایقدر علیہ قال فدفعہ الیہ فانطلق بہ حتی نحرہ فی الحرم (الجوھر النقی بذیل السنن الکبری ج ۵ ص ۲۱۷) [3] مرقاۃ ج ۶ ص ۳۔ [4] اوجز المسالک ج ۳ ص ۴۶۲۔

کرادرحرم میں ذبح کراکر حلال ہوسکتا ہے چاہے احرام کے وقت حلال ہونے کی شرط لگائی ہو یا نہ لگائی ہو احصار کی رخصت کے حصول میں شرط کا کوئی فائدہ نہیں۔

حنابلہ اور شافعیہ مرض لاحق ہونے کی صورت میں کہیں گے کہ اگر احرام باندھتے وقت حلال ہونے کی شرط لگائی ہے تو مریض کے لئے حلال ہونا جائز ہے ورنہ افعال حج وعمرہ کئے بغیر حلال ہونا جائز نہیں۔

امام شافعی اور امام احمد کی دلیل حدیث مذکور ہے۔ امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے خود احرام میں شرط نہیں لگائی اور حضرت ضباعہ کے علاوہ کسی کو شرط لگانے کا طریقہ نہیں بتلایا حالانکہ مرض وغیرہ عوارض کا پیش آنا ہر ایک کے لئے ممکن ہے[1] اگر اشتراط کا فائدہ ہوتا اور اشتراط کا حکم عام ہوتا تو حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم خود بھی شرط لگاتے اور دوسروں کو بھی اشتراط کا حکم دیتے۔

آیت مبارکہ فان احصرتم فما استیسر من الھدی کے بارہ میں یہ بات محقق ہو چکی ہے کہ یہ رخصت مریض کو بھی شامل ہے اس میں حصولِ رخصتِ احصار کے لئے اشتراط کی قید نہیں ہے۔

نیز اسی باب کی فصل ثانی کی دوسری حدیث من کسر اوعرج میں مریض کے لئے حلال ہونے کی رخصت عام ہے۔

محمل حدیث ضباعۃ

مذکورہ بحث اور دلائل سے ثابت ہو گیا کہ محرم کو مرض مانع عن اداء الحج کے لاحق ہونے کے وقت مطلقاً ھدی بھیج کر حلال ہونا صحیح ہے اس مسئلہ میں اشتراط کا کوئی دخل نہیں اب حدیث ضباعۃ کا صحیح محمل بیان کرنے کی ضرورت ہے کیونکہ اس میں تو آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اشتراط کا حکم دیا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اس کی توجیہ یہ ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ضباعۃ بنت الزبیر کے اطمینانِ قلب کیلئے یہ شرط لگوائی۔ اگرچہ مریض کے لئے حلال ہونے اور تحلیل کے کفارہ کے طور پر ھدی بھیجنے کی شرعاً گنجائش ہے لیکن صورۃً یہ عدم وفاء ہے کہ ایک چیز کا احرام باندھ کر اس کو پورا نہ کیا بعض طبائع ایسے ہوتے ہیں کہ ان کو کسی چیز کے کفارہ ادا کرنے کے بعد بھی اطمینان نہیں ہوتا جیسے حضرت عائشہ رضؓ نے ایک مرتبہ ابن زبیر سے بات نہ کرنے کی قسم کھائی تھی بعد میں صحابہؓ کی سفارشں اور ابن زبیر کی لجاجت کے بعد ان سے بات چیت شروع کر دی تھی اور کفارہ یمین کے لئے چالیس غلام آزاد کئے (جبکہ ایک غلام کا آزاد کرنا بھی کافی تھا) اس کے باوجود بھی ان کا قلب مطمئن نہیں ہوا تھا اور قسم توڑنے کی وجہ سے رویا کرتی تھیں، یہی حال کچھ حضرت ضباعہ کا تھا کہ ان کو معلوم تھا کہ احرام کے تقاضے بسبب مرض پورے نہ ہونے کی صورت میں ھدی سے تدارک ہوسکتا ہے لیکن پھر بھی ظاہراً احرام کی مخالفت لازم آتی ہے اس مخالفت صوری کے

[1] اعلاء السنن ج ۱۰ ص ۴۳۷

امکان کے تصور کی وجہ سے وہ احرام باندھنے کا حوصلہ نہیں کر رہی تھیں۔ پھر واقعۃً عذر پیش آنے کی صورت میں تحلیل جائز ہے اور کفارہ کے طور پر ایک ھدی کافی ہے لیکن اس قسم کا واقعہ پیش آنے کے بعد ھدی بھیجنے کے باوجود بھی حضرت ضباعہ کو اطمینان ہونا مشکل تھا، اس لئے ان کے قلبی جذبات کی وجہ سے نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے ان سے شرط لگانے کی تدبیر بتلائی جس کا ایک فائدہ تو یہ ہوا کہ ان کو احرام باندھنے کا حوصلہ ہو گیا دوسرا یہ فائدہ ہوا کہ اگر ان کو مرض کی وجہ سے حلال ہونا پڑا تو زیادہ پریشان نہیں ہونگی اور تحلیل کو عدم وفائے احرام نہیں سمجھیں گی بلکہ یہ سوچ کر مطمئن ہو جائیں گی کہ یہ حلال ہونا تو وہی ہے جس کی میں نے شرط لگائی تھی۔[1]

خلاصہ یہ کہ جس طرح مسائل فقہیہ میں راہنمائی کرنا آپ کا منصب تھا اسی طرح آپ قلبی احساسات کا ادراک رکھنے والے مربی وشیخ بھی تھے حضرت ضباعہ کو آپ نے شرط لگانے کا حکم مسئلہ فقہیہ کی وجہ سے نہیں دیا بلکہ ان کے اطمینان قلب کے لئے دیا۔ اگر مسئلہ فقہیہ ہوتا تو اس کی تعلیم عام ہوتی کیونکہ ضرورت عام ہے۔

الفصل الثانی

عن ابن عباس ان رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ امر اصحابہ ان یبدلوا الھدی الذی نحروا عام الحدیبیۃ الخ ص ۲۳۷۔

اس حدیث کے آخر میں مشکوٰۃ کے مروجہ نسخوں میں لفظِ رواہ کے بعد محل استخراج حدیث کے حوالہ کی بجائے بیاض ہے بعض نسخوں میں رواہ ابو داؤد ہے اور بعض نسخوں میں ابو داؤد کے لفظ کے بعد یہ عبارت ہے وفیہ قصۃ وفی سندہ محمد بن اسحاق۔[2]

ابوداؤد باب الاحصار میں یہ حدیث قصہ کے ساتھ مذکور ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک زمانہ میں مکہ میں حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کی حکومت تھی شام میں اموی خاندان کی حکومت تھی جو عبداللہ بن زبیرؓ کے مخالف تھے شامیوں نے عبداللہ بن زبیرؓ کی حکومت ختم کرنے کے لئے مکہ کا محاصرہ کیا ہوا تھا اس حالت میں ایک آدمی اپنے علاقہ سے ھدی لے کر مکہ آرہا تھا شامیوں نے اُسے مکہ میں داخل ہونے سے روک دیا اس نے وہیں ھدایا ذبح کر دیں اور آئندہ سال عمرہ کی قضاء کے لئے آیا اور حضرت ابن عباسؓ سے اپنا واقعہ ذکر کر کے مسئلہ دریافت کیا تو ابن عباسؓ نے فرمایا ابدل الھدی فان رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ امر اصحابہ[3] الخ

---

[1] اعلاء السنن ج ۱۰ ص ۴۳۷، ۴۳۸ [2] مرقاۃ ج ۶ ص ۴ [3] ابوداؤد ج ۱ ص ۲۵۷

حدیبیہ کا کچھ حصہ حرم میں ہے اور کچھ حل میں آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے تو حدیبیہ کے واقعہ میں حرم میں ھدی ذبح کی تھی لیکن بعض صحابہؓ نے حل میں ھدی ذبح کردی تھی ان کو آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے حل میں ذبح شدہ ھدی کا بدل دینے کا حکم فرمایا اس سے حنفیہ کا یہ موقف ثابت ہوتا ہے کہ محصر کو حل میں ھدی ذبح کرنا جائز نہیں اگر حل میں ذبح کی تو اس کا بدل دینا پڑے گا۔[1]

باب حرم مکۃ حرسہا اللہ تعالیٰ

الفصل الاوّل

عن ابن عباس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم فتح مکۃ لا ھجرۃ ولکن جہاد ونیۃ الخ ص ۲۳۷

لا ھجرۃ۔ فتح مکہ سے قبل جو آدمی مکہ میں مسلمان ہوتا تھا اس کے لئے بشرط وسعت ہجرت فرض تھی بلکہ ایمان کی علامت تھی اور فتح مکہ سے قبل ہجرت کرنے والے کے خاص فضائل تھے۔ فتح مکہ کے بعد مکہ سے مدینہ کی طرف خاص ہجرت کا دروازہ بند ہوگیا کیونکہ ہجرت دار الکفر سے دار الاسلام کی طرف ہوتی ہے فتح سے پہلے مکہ پر مشرکین کا تسلط تھا اس لئے مکہ سے ہجرت کرنا ضروری تھا فتح کے بعد مکہ دار الاسلام بن گیا اس لئے مکہ سے ہجرت کا سلسلہ بھی ختم ہوگیا فتح مکہ کے موقع پر آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے مکہ سے ہمیشہ کے لئے ہجرت کا سلسلہ بند ہونے کا اعلان فرمادیا اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ مکہ ہمیشہ دار الاسلام رہے گا۔

مکہ سے ہجرت کا سلسلہ ختم ہونے سے اس ہجرت کے خاص فضائل کے حصول کا سلسلہ بھی منقطع ہوگیا۔ فتح سے قبل ہجرت کر کے مسلمانوں نے جو فضیلت حاصل کی تھی اب وہ کسی کو کسی ہجرت کے ذریعہ حاصل نہیں ہوسکتی۔ مطلق ہجرت اب بھی باقی ہے حدیث میں مطلق ہجرت کی نفی مقصود نہیں بلکہ ہجرت خاصہ اور اس کے فضائل مخصوصہ کی نفی مقصود ہے۔

ولکن جہاد ونیۃ ای لکن بقی جہاد ونیۃ[2] یعنی ہجرت کی خاص فضیلت جو مہاجرین کو حاصل ہوئی ہے وہ ثواب کسی کو حاصل نہیں ہوسکتی لیکن اللہ کی رحمت کا دروازہ اب بھی کھلا ہے دو چیزوں سے اب بھی بہت سا ثواب حاصل کیا جاسکتا ہے وہ دو چیزیں جہاد اور نیت ہیں۔ نیت سے ہر اچھے عمل میں

[1] مرقاۃ ج ۶ ص ۴

اخلاص مُراد ہے اس میں اخلاص سے جہاد اور ہجرت کرنا بھی داخل ہے اور ترک معاصی کا عزم بھی داخل ہے[1]

حرم کے درخت اور نباتات کا حُکم

لا یعضد شوکہ حرم شریف میں اذخر گھاس کاٹنے کی اجازت احادیث صریحہ سے ثابت ہے اس کا کاٹنا جائز ہے۔ اذخر کے سوا باقی نباتات کی دو قسمیں ہیں (۱) نابت بنفسہ (۲) مُنبَت یعنی جو محنت سے اگائے گئے ہوں۔ دوسری قسم کا کاٹنا جائز ہے اور خود رو پودے اگر سبز ہوں تو کاٹنا جائز نہیں اگر سوکھ جائیں تو کاٹنا جائز ہے[2]

حرم کے کانٹے کاٹنے جائز ہیں یا نہیں؟ حنفیہ کے نزدیک کسی قسم کا کانٹا کاٹنا جائز نہیں ہے بعض شافعیہ کا قول ہے شوکہ موذیہ کا قطع کرنا جائز ہے لیکن شافعیہ کے ہاں بھی راجح یہی ہے کہ قطع شوکہ مطلقاً ممنوع ہے[3]

وعن جابر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دخل یوم فتح مکۃ وعلیہ عمامۃ سوداء بغیر احرام ص ۲۳۸

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ فتح مکہ کے موقع پر جب آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مکہ میں داخل ہوئے تو آپ نے احرام نہیں باندھا ہوا تھا۔ کیونکہ حج یا عمرہ کی غرض سے تشریف نہیں لائے تھے۔

دخول حرم بغیر احرام

آفاقی جب حج یا عمرہ کے لئے آئے تو بالاتفاق بغیر احرام کے میقات سے گزرنا جائز نہیں۔ اگر کوئی حج و عمرہ کے سوا کسی اور غرض کے لئے مکہ میں آئے تو اس کے لئے احرام باندھنا ضروری ہے یا نہیں؟ امام شافعی اور امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ ضروری نہیں بغیر احرام کے بھی مکہ آسکتا ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک کسی مقصد کے لئے بھی مکہ آنا ہو تو احرام باندھنا ضروری ہے[4]

حدیث مذکور امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ کی دلیل ہے۔

امام ابوحنیفہ کی دلیل حدیث ابن عباسؓ ہے جسے ابن ابی شیبہ نے روایت کیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا لا تجاوزوا المیقات بغیر احرام[5]

امام شافعی اور امام احمد کا استدلال حدیث جابر سے ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فتح مکہ کے موقع پر بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہوئے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی حرم میں قتال کرنا حرام ہے لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو فتح مکہ کے موقع پر دن کے ایک حصہ میں قتال کی اجازت دی گئی تھی[6]

---

[1] مرقاۃ ج ۶ ص ۲۰۵ التعلیق الصبیح ج ۳ ص ۲۶۷ [2] ہدایہ ج ۱ ص ۲۵۲ [3] مرقاۃ ج ۶ ص ۶
[4] المغنی لابن قدامہ ج ۳ ص ۲۶۸ [5] مرقاۃ ج ۶ ص ۸۔ ([6] اگلے صفحہ پر دیکھئے۔)

اور یہ آپ کی خصوصیت تھی بعد میں کسی کو حرم میں قتال کی اجازت نہیں[1] اسی طرح بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونے کی اجازت بھی اس وقت کے ساتھ خاص تھی، کیونکہ قتال فی الحرم کی اجازت دخول حرم بلا احرام کی اجازت کو مستلزم ہے کیونکہ قتال اور احرام میں منافات ہے احرام کی حالت میں جدال ممنوع ہے اسی طرح محرم کو چہرہ اور سر کھولنا ضروری ہے قمیص اور زرہ پہننا ممنوع ہوتا ہے اور مقاتل زرہ اور سر ڈھانپنے کا محتاج ہوتا ہے۔ جب اللہ تعالٰے نے نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کو اور آپ کے صحابہؓ کو دن کے ایک حصہ میں قتال کی اجازت دی تو ان کو ضرورت قتال کی وجہ سے بغیر احرام کے دخول مکہ کی بھی اجازت دے دی۔

الفصل الثانی

عن یعلی بن امیة قال ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال احتکار الطعام فی الحرم الحاد فیہ ص ۲۳۸۔

احتکار کہتے ہیں مہنگائی کے زمانہ میں غلہ وغیرہ خرید کر رکھ لینا کہ مزید مہنگا ہوگا تو بیچا جائے گا۔ الحاد کا معنی ہے حق سے باطل کی طرف مائل ہونا۔ احتکار تمام بلاد میں حرام ہے حرم میں احتکار کی حرمت اور بڑھ جاتی ہے[1]۔ حدیث میں احتکار فی الحرم کو الحاد کہا گیا ہے اور الحاد فی الحرم کی سزاء اس آیت میں مذکور ہے ومن یرد فیہ بالحاد بظلم نذقہ من عذاب الیم[2]

عن ابن عباس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لمکة ما اطیبک من بلد واحبک الی الخ ص ۲۳۸۔

اس مسئلہ میں علماء کا اختلاف ہے کہ حرم مدینہ افضل ہے یا حرم مکہ؟ جمہور کا مذہب یہ ہے کہ حرم مکہ افضل ہے امام مالک کی رائے یہ ہے کہ حرم مدینہ افضل ہے۔ یہ حدیث جمہور کی دلیل ہے۔

الفصل الثالث

عن ابی شریح العدوی انہ قال لعمرو بن سعید وھو یبعث البعوث الی مکة ائذن لی ایھا الامیر ص ۲۳۸۔

(بقیہ ص ۶ اور) [1] جیساکہ اسی باب کی فصل ثالث کی پہلی حدیث میں تصریح ہے [2] مرقاة ج ۶ ص ۹
[3] سورۃ الحج رکوع ۳۔

عمرو بن سعید مدینہ کا والی تھا، شام میں عبد الملک بن مروان کی حکومت تھی عمرو بن سعید عبد الملک کا آدمی تھا مکہ میں حضرت عبد اللہ بن زبیرؓ کی حکومت تھی عمرو بن سعید حضرت عبد اللہ بن زبیرؓ کی حکومت ختم کرنے کے لئے اور مکہ پر اپنا تسلط قائم کرنے کے لئے مدینہ سے لشکر تیار کر رہا تھا اس موقع پر حضرت ابو شریح نے مکہ کی حرمت کے بارہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات سنائے کہ مکہ میں لڑائی کرنا حرام ہے۔ عمرو بن سعید نے جواب میں کہا ان الحرم لا یعیذ عاصیا ولا فارا بدم الخ کہ مکہ تخریب کار اور عاصی کو پناہ نہیں دیتا۔

عمرو بن سعید نے جو مسئلہ اور اصول بیان کیا وہ صحیح ہے یا نہیں؟ یہ ایک علمی بحث ہے البتہ اتنی بات واضح ہے کہ حضرت عبد اللہ بن زبیرؓ کو جو وہ عاصی اور تخریب کار سمجھ رہا ہے یہ صحیح نہیں عبد اللہ بن زبیرؓ اس الزام سے بری ہیں۔

حکم ملتجی حرم کوئی آدمی جنایت کر کے حرم مکہ میں پناہ لے لے تو اس پر حرم میں سزا نافذ کی جاسکتی ہے یا نہیں؟ اس کی کئی صورتیں ہیں۔

(۱) ایسا جرم کیا جس پر حد یا قصاص ہونا چاہیئے اور کیا بھی حدود حرم میں تو اس کو حرم میں سزاء دی جاسکتی ہے

(۲) حرم کی حدود سے باہر جرم کر کے حرم میں پناہ لی اس کی پھر دو صورتیں ہیں ۱ جنایت فیما دون النفس ہے یعنی جان ختم نہیں کی صرف کوئی عضو تلف کر دیا ہے، ۲ جنایت فی النفس ہو،

اگر جنایت فیما دون النفس باہر کر کے حرم میں آیا تو بالاتفاق حرم میں سزا دی جاسکتی ہے۔ اگر جنایت فی النفس باہر کر کے حرم میں پناہ لی تو اس میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ اور احمد کے نزدیک سزا نہیں دی جاسکتی نہ ہی اسے باہر نکالا جاسکتا ہے البتہ اس سے بیع و شراء، مؤاکلت و مجالست ترک کر دی جائے گی تاکہ تنگ ہو کر باہر آجائے باہر آنے پر سزا نافذ کی جائے گی[1]

امام مالک اور امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ اس کو حرم میں سزاء دی جاسکتی ہے[2]

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے عمرو بن سعید کے اس قول ان الحرم لا یعیذ عاصیا ولا فارا بدم سے استدلال کیا ہے لیکن یہ استدلال صحیح نہیں کیونکہ شافعیہ کے نزدیک تو صحابیؓ کا قول بھی حجت نہیں پھر ایک ظالم غیر صحابی کے قول سے کیسے مسئلہ ثابت ہو سکتا ہے[3]

بعض شافعیہ نے اپنے موقف کی دلیل کے طور پر اسی باب کی تیسری حدیث جس کے راوی حضرت انسؓ ہیں سے استدلال کیا ہے کہ ابن خطل کے بارہ میں خبر دی گئی کہ وہ کعبہ کے پردوں سے لٹکا ہوا ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

---

[1] شامی ج ۲ ص ۲۷۸ [2] اس کا حوالہ نہیں ملا نیز اس مسئلہ پر حنفیہ کی دلیل نہیں ملی [3] مرقاۃ ج ۶ ص ۱۳

نے ارشاد فرمایا کہ اسس کو قتل کر دو، ابن خطل پہلے مسلمان ہو گیا تھا پھر مرتد ہو گیا اور ایک مسلمان کو قتل کر دیا تھا اس نے ایک گانے والی باندی رکھی ہوئی تھی جو نعوذ باللہ نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم، صحابہ کرامؓ اور احکام اسلام کی ہجو اور مذمت میں اشعار پڑھا کرتی تھی۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ اس نے چونکہ ایک مسلمان کو قتل کیا ہوا تھا اسس لئے آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اسے قصاصًا قتل کرنے کا حکم صادر فرمایا۔

لیکن یہ استدلال بھی صحیح نہیں دو وجہ سے ایک تو اس لئے کہ قصاص کے لئے مقتول کے وارثوں کی طرف سے دعوٰے اور مطالبہ اور گواہیاں شرط ہیں یہاں ان میں سے کوئی شرط نہیں پائی گئی اسس سے معلوم ہوا کہ اس کو ارتداد اور اسلام اور مسلمانوں کے خلاف گھناؤنے کردار کی وجہ سے قتل کرایا تھا۔

دوسری وجہ استدلال کے صحیح نہ ہونے کی یہ ہے کہ قتل کا حکم آپ نے اس وقت دیا تھا جب آپ کے لئے مکہ میں قتال وغیرہ کی اجازت تھی۔ بعد میں قتال فی الحرم کی اجازت نہیں رہی اسس لئے حرم میں قصاص وغیرہ کی اجازت بھی نہیں رہی[1]۔

باب حرم المدینۃ

(حرسها اللہ تعالیٰ)

حرمِ مدینہ کے احکام

حنفیہ کے نزدیک مدینہ منورہ زادھا اللہ شرفًا حرم ہے لیکن حرم مکہ کی طرح نہیں، مدینہ منورہ میں کوئی ایسا کام جائز نہیں جس سے مقدس جگہ کی اہانت ہوتی ہو البتہ مدینہ منورہ میں شکار کرنا اور مدینہ کے درخت کاٹنا جائز ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مدینہ میں شکار کرنا اور درخت کاٹنا جائز نہیں لیکن جو حرم مدینہ میں شکار کرے گا یا درخت کاٹے گا اسس پر جزاء نہیں[2]۔

حنفیہ کے خلاف مشہور کیا جاتا ہے کہ مدینہ کو حرم نہیں مانتے یہ الزام ائمہ حنفیہ کے خلاف صحیح نہیں، حنفی مدینہ منورہ کو حرم سمجھتے ہیں لیکن حرم مکہ اور حرم کے مدینہ میں فرق کرتے ہیں اور یہ فرق صرف حنفیہ کے ہاں ہی نہیں بلکہ ائمہ ثلاثہ بھی بعض مسائل میں فرق کرتے ہیں۔ حرم مکہ کے شکار کی جزاء ضروری ہے لیکن حرم مدینہ کے شکار کی جزاء کے ائمہ ثلاثہ قائل نہیں۔

ائمہ ثلاثہ کے دلائل

مدینہ کے حرم ہونے میں حنفیہ اور ائمہ ثلاثہ کا کوئی اختلاف نہیں اختلاف صرف مدینہ کے درخت کاٹنے اور شکار مارنے میں ہے۔ اسس باب کی کچھ احادیث

---

[1] مرقاۃ ج ۶ ص ۸ [2] مرقاۃ ج ۶ ص ۱۳ اعلاء السنن ج ۱۰ ص ۴۸۴۔

ایسی ہیں جن میں مدینہ کو حرم فرمایا گیا ہے اور اس کے حدود مقرر کئے گئے ہیں لیکن ان احادیث میں شکار اور قطع شجر کی ممانعت نہیں ایسی احادیث اتفاقی نقطہ پر دلالت کرتی ہیں یہ احادیث ائمہ ثلاثہ کے موقف کی تائید کے طور پر نہیں پیش کی جا سکتیں۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال ان احادیث سے ہے جن میں حرم مدینہ کے شکار سے اور درخت کاٹنے سے منع کیا گیا ہے مشکوٰۃ کے اس باب میں اس قسم کی احادیث یہ ہیں۔

پہلی فصل کی حدیث سعد ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے انی احرم مابین لابتی المدینہ ان یقطع عضاھا او یقتل صیدھا اس حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ کے درخت کاٹنے اور شکار مارنے سے منع فرمادیا ہے۔

پہلی اور دوسری فصل میں حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ انہوں نے وادی عقیق میں کسی کو درخت کاٹتے ہوئے دیکھا تو اس کا سامان چھین لیا جب ان کے سامان کی واپسی کا سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ کے درخت کاٹنے سے منع فرمادیا ہے اور آپ نے فرمایا ہے جو شخص مدینہ کے درخت کاٹے گا اس کاٹنے والے کو جو آدمی پکڑے گا اس کا سلب پکڑنے والے کے لئے ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ کے دلائل

(۱) مشکوٰۃ شریف کے باب المزاح[1] کی پہلی فصل کی حدیث ہے جس کی بخاری و مسلم نے تخریج کی ہے حدیث کی دوسری کتب میں ذرا تفصیل کے ساتھ ہے جس کا خلاصہ یہ ہے حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ حضرت ابوطلحہؓ کا بیٹا تھا جسے ابوعمیر کہتے تھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب ان کے ہاں تشریف لاتے تو اس بچے سے ہنسی مزاح فرمایا کرتے تھے۔ اس کے پاس ایک پرندہ تھا، ایک دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے تو ابوعمیر کو غمگین پایا وجہ دریافت فرمائی تو عرض کیا گیا کہ اس کا نغیر پرندہ مرگیا ہے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے (بچہ کو خوش کرنے اور تسلی دینے کے لئے) فرمایا

یا ابا عمیر ما فعل النغیر

یہ واقعہ مدینہ شریف کا ہے، اگر مدینہ منورہ بھی مکہ کی طرح حرم ہوتا اور اس میں شکار ناجائز ہوتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کو پرندہ قید رکھنے کی اجازت نہ دیتے اور پرندہ پکڑا ہوا دیکھ کر چھوڑ دینے کا حکم صادر فرماتے[2]۔

(۲) حضرت سلمہ ابن اکوع فرماتے ہیں کہ میں نے وحشی جانوروں کا شکار کر کے گوشت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ہدیہ کے طور پر پیش کیا تو رسول اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اگر تو وادی عقیق سے شکار کرنے کے لئے جاتا تو جاتے وقت تیرے ساتھ مشایعت کرتا (یعنی رخصت کرنے کے لئے باہر تک ساتھ جاتا) اور جب تو واپس آتا تو

---

[1] مشکوٰۃ ص ۴۱۶ [2] مرقاۃ ج ۶ ص ۱۹

تیرا استقبال کرتا اس لئے کہ میں وادی عقیق کو پسند کرتا ہوں[1]۔

وادی عقیق مدینہ کا ایک حصہ ہے یہ وہی جگہ ہے جہاں حضرت سعد نے درخت کاٹنے والے غلام سے سامان سلب کرلیا تھا۔ عقیق سے شکار کی ترغیب خود رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم دے رہے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ حرم مدینہ اور اس کے شکار کا حکم حرم مکہ اور اس کے شکار کے حکم کی طرح نہیں ہے۔

(۳) مشکوٰۃ کے اسی باب کی فصل اول میں حضرت ابوسعید کی حدیث ہے کہ رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے فرمایا کہ میں مدینہ کو حرم قرار دیتا ہوں پھر حرم مدینہ کے احکام بیان فرماتے ہوئے فرمایا کہ ولا تخبط فیہا شجر الا لعلف کہ مدینہ کے اشجار نہ کاٹے جائیں مگر چارے کے لئے اھ حرم مکہ کے اشجار کو جانوروں کے چارہ کے لئے بھی کاٹنا جائز نہیں، مگر حرم مدینہ کے اشجار کو چارہ کے لئے کاٹنے کی اجازت دے دی جس سے معلوم ہوا کہ حرم مدینہ کے نباتات کا حکم حرم مکہ کے نباتات کے حکم کی طرح نہیں ہے[2]۔

(۴) طبرانی نے اپنی اوسط میں حضرت انسؓ کے حوالہ سے حدیث نقل کی ہے کہ رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ارشاد فرمایا احد جبل یحبنا ونحبہ فاذا جئتموہ فکلوا من شجرہ ولو من عضاہ[3] کہ احد پہاڑ ہم سے محبت کرتا ہے اور ہم احد پہاڑ سے محبت کرتے ہیں جب تم احد پر آؤ تو اس کے درخت سے کچھ کھاؤ۔

ظاہر ہے کہ درخت کا پتا کھانے کے لئے توڑنا پڑے گا تو کھانے کا حکم توڑنے کی اجازت کو مستلزم ہے اور اُحد حرم مدینہ کا ایک حصہ ہے۔ حرم مکہ میں خود رو درخت کے پتے توڑنے کی اجازت نہیں حرم مدینہ کے درختوں کے پتے توڑنے کی اجازت اس حدیث سے ثابت ہوگئی۔

ائمہ ثلاثہ کے دلائل کا جواب

امام ابوحنیفہ کے دلائل کے سلسلہ میں یہ بات واضح ہوچکی ہے کہ حرم مدینہ میں شکار کرنے اور شکار کو قید رکھنے کی اجازت حضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے ثابت ہے بلکہ حضرت سلمہ بن اکوع کی حدیث سے حضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا شکار پر دلالت کرنا ثابت ہوتا (جس کی حرم مکہ میں اجازت نہیں) نیز اُحد پہاڑ کے درختوں سے کھانے کی ترغیب آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے ثابت ہے۔ اِن احادیث کو سامنے رکھتے ہوئے ائمہ ثلاثہ کے دلائل میں یہ تاویل کی جائے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے جو مدینہ کے درخت کاٹنے سے اور شکار کرنے سے منع فرمایا ہے یہ نہی تنزیہی ہے حکمت اس میں یہ ہے کہ مدینہ کی زینت باقی رہے مدینہ کا سبزہ ختم ہونے سے اور جانوروں کا شکار کرلینے سے

---

[1] روی ابن ابی شیبۃ نحوہ رواہ الطبرانی بسند حسنہ المنذری (مرقاۃ ج ۶ ص ۱۹)
[2] مرقاۃ ج ۶ ص ۱۸ [3] مرقاۃ ج ۶ ص ۱۹۔

لوگوں کو وحشت نہ ہو۔ آپ نے خصوصیت سے کیکر وغیرہ کا درخت کاٹنے سے منع فرمایا ہے کیونکہ ان کے پتے جانور
چرتے تھے پھر جانوروں کا دودھ مسلمانوں کی خوراک کے کام آتا تھا اگر کیکروں کو کاٹ کر ایندھن بنا لیا جائے تو مسلمانوں
کی اہم ضرورت فوت ہوتی تھی، آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے مدینہ کی زینت اور اہل مدینہ کی ضروریات کا خیال
رکھتے ہوئے قطع اشجار اور شکار سے منع فرمادیا یہ منع انتظامی مصلحت سے تھا حرمت مدینہ کی وجہ سے نہیں تھا
جیساکہ مدینہ کی زینت برقرار رکھنے کے لئے مدینہ کے ٹیلوں کو ختم کرنے سے آپ نے منع فرمادیا تھا اور جیساکہ حرم
مکہ اور حرم مدینہ سے باہر کے کچھ مقامات سے صدقہ اور جزیہ کے اونٹوں کی ضروریات کے پیش نظر درخت
کاٹنے سے منع فرمادیا تھا۔[۱]

نیز ہر جگہ شکار کرنے اور درخت کاٹنے کی اجازت دلائل قطعیہ سے ثابت ہے کسی مقام پر حرمت اصطیاد
اور حرمت قطع اشجار کے لئے بھی نصوص قطعیہ کی ضرورت ہے اور ائمہ ثلاثہ نے جو دلائل پیش کئے ہیں وہ محتمل ہیں
اس لئے ان محتمل نصوص کے پیش نظر مدینہ کا شکار اور درخت کاٹنا حرام نہیں ہوسکتا۔[۲]

الفصل الاوّل

عن علی رضی اللہ عنہ قال ما کتبنا عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الا القرآن
وما فی ھذہ الصحیفۃ الخ ص ۲۳۸۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں ہی مشہور ہوگیا تھا کہ حضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے کچھ رازداری کی باتیں حضرت
علیؓ کو لکھوادیں حضرت علیؓ نے اس کی برملا تردید فرمادی۔

حضرت علیؓ کی زبان مبارک سے معارف اور علمی نکات ظاہر ہوتے رہتے تھے جن سے لوگوں کے اس فاسد
خیال کو تقویت ہوتی تھی اس کا جواب بھی حضرت علیؓ نے دے دیا تھا کہ قرآن سب کو یکساں ملا ہے لیکن فہم سب کا یکساں نہیں ہوسکتا ایک آدمی فہم
خداداد سے وہ نکات و معارف حاصل کرلیتا ہے جن تک دوسرے کا ذہن نہیں پہنچ سکتا اس لئے جن علوم سے عوام
کو شبہ ہوسکتا ہے وہ اختلاف فہم کا نتیجہ ہے خصوصی تعلیم کا اثر نہیں۔

المدینۃ حرام ما بین عیر الی ثور۔ عیر عین کے فتحہ کے ساتھ مدینہ کے ایک پہاڑ
کا نام ہے ثور بھی ایک پہاڑ کا نام ہے۔ اس مقام پر اشکال ہے۔

---

[۱] مرقاۃ ج ۶ صـ۲۰ اعلاء السنن ج ۱۰ صـ۴۸۵ [۲] مرقاۃ ج ۶ صـ۱۳۔

ایک اشکال وہ یہ کہ مدینہ میں ثور نامی کوئی پہاڑ مشہور نہیں ہے بلکہ ثور پہاڑ مکہ میں ہے جس کی غار میں نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم ہجرت کے موقع پر تین دن پوشیدہ رہے۔ حدیث میں حرم مدینہ کے حدود بیان کرنے مقصود ہیں اس میں ثور کا تذکرہ کیسا ہے۔

جوابات (۱) بعض حضرات نے کہا ہے کہ راوی سے غلطی ہوگئی ہے اصل لفظ مابین عیر الی اُحد تھا شاید یہی وجہ ہے کہ امام بخاری نے اس روایت میں عیر کا ذکر کیا ہے لیکن ثور کا ذکر نہیں کیا[۱] البتہ امام مسلم نے یہ لفظ ذکر کیا ہے۔

(۲) بعض نے کہا ہے ثور پہاڑ مکہ میں ہے اور عیر بھی مکہ میں ہے اور یہ کلام تشبیہ پر محمول ہے المدینۃ حرام مابین عیر الی ثور کا مطلب ہے المدینۃ حرام مقدار مابین عیر الی ثور بمکۃ۔ یعنی مدینہ میں اتنی جگہ حرم ہے جتنی مکہ میں عیر اور ثور پہاڑوں کے درمیان ہے[۲]

(۳) حضرت مولانا ادریس صاحب کاندھلوی نے صاحب قاموس کے حوالہ سے اور حافظ ابن حجر نے محققین مشائخ کے حوالہ سے نقل کیا ہے۔ کہ عیر اور ثور دونوں مدینہ میں پہاڑ ہیں جبل احد کے پاس ایک چھوٹا سا پہاڑ ہے جسے ثور کہتے ہیں یہ دیگر جبل ثور کی طرح زیادہ مشہور نہیں ہے اس لئے تحقیقی بات یہی ہے۔ حدیث میں ثور کا لفظ صحیح ہے[۳]

ذمۃ المسلمین واحدۃ یسعی بہا ادناھم۔ جہاد وغیرہ میں کبھی کسی کافر کو امان دیا جاتا ہے اس کا ضابطہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے بیان فرمایا ہے کہ ہر مسلمان کسی کافر کو امان دینے کا اہل ہے کسی مسلمان نے بھی کافر کو امان دے دیا تو یہ امان معتبر ہوگا کسی کو امان کے ہوتے ہوئے امان کی مخالفت کی اجازت نہیں۔

کبھی ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ کوئی مسلمان کسی ایسے کافر کو امان دے دے جس کو امان دینا مناسب نہ ہو اور مسلمانوں کے مفاد کے خلاف ہو اس صورت میں یہ کیا جائے گا کہ اسے کافروں والی جگہ پہنچا کر کہدیا جائے گا کہ تیرا امان ختم ہے اس کے بعد وہ مباح الدم ہو جائے گا۔

من والی قوما بغیر اذن موالیہ فعلیہ لعنۃ اللہ۔ والی موالات سے ماضی کا صیغہ ہے۔ موالات کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) نصرت کی موالات وہ یہ ہے کہ ایک آدمی دوسرے سے معاہدہ کرلے کہ میری مشکلات میں تو میری مدد کرنا اور میں تیری مشکلات میں مدد کروں گا ہر ایک دوسرے کا مولی ہے اس موالات کو پورا کرنا ضروری ہے

---

[۱] بخاری کی روایت کے الفاظ یہ ہیں۔ المدینۃ حرم مابین عائر الی کذا من احدث فیہا الخ بخاری ج ۱ ص ۲۵۱۔ اور مسلم کے الفاظ یہ ہیں۔ المدینۃ حرم مابین عیر الی ثور فمن احدث فیہا الخ مسلم ج ۱ ص ۴۴۲ [۲] فتح الباری ج ۴ ص ۸۲ [۳] فتح الباری ج ۴ ص ۸۲ التعلیق الصبیح ج ۳ ص ۲۷۴

اور ایک سے موالات قائم کرکے چھوڑ دینا اور دوسرے سے موالات قائم کرنے پر وعید ہے۔

(۲) موالات کی دوسری قسم ولاء العتاقہ ہے جب ایک آدمی کسی غلام کو آزاد کردے تو دونوں کے درمیان موالات قائم ہو جاتی ہے مُعتِق (آقا) کو مولی اعلیٰ کہتے ہیں اور مُعتَق (آزاد شدہ غلام) کو مولی اسفل کہتے ہیں۔ مولی اسفل جب مرجائے تو اگر اس کے ورثاء ہوں تو ان کو وراثت ملتی ہے اگر اس کا کوئی وارث نہ ہو تو مولی اعلیٰ اس کی وراثت کا حق دار ہوتا ہے۔ اگر آزاد شدہ غلام کسی اور سے موالات قائم کرے تو جائز نہیں یہاں موالات سے دونوں قسمیں مُراد ہو سکتی ہیں[۱]۔

ومن ادعی الی غیر ابیہ اپنے باپ کے علاوہ کسی اور کو باپ کہنے پر وعید ہے، اپنی ذات بدلنا بھی اس میں داخل ہے اس کی اب بہت عادت ہو گئی ہے۔ یہ بہت غلط عمل ہے۔

لا یقبل منہ صرف ولا عدل صرف اور عدل کی تفسیر میں بہت سے اقوال ہیں، جمہور علماء کی تفسیر کے مطابق صرف سے مُراد فرائض ہیں اور عدل سے مُراد نوافل ہیں اور بعض اکابر سے اس کے برعکس تفسیر منقول ہے[۲]۔

وعنہ (ای عن ابی ہریرۃ) قال کان الناس اذا رأوا اول الثمرۃ جاءوا بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم .... وفیہ وانہ دعا لمکۃ وانا ادعوک للمدینۃ بمثل ما دعاک لمکۃ ومثلہ معہ الخ ص ۲۳۹

یہ حدیث امام مالک کے اس مسئلہ کی تائید کرتی ہے کہ حرم مدینہ حرم مکہ سے افضل ہے۔ جمہور کی طرف سے جواب یہ ہے کہ فضیلت اور ثواب کے اعتبار سے دوگنا کی دعاء کرنا مقصود نہیں بلکہ ظاہری رونق میں برتری کی دعاء حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرما رہے ہیں۔

وعن ابی سعید عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ان ابراھیم حرم مکۃ فجعلہا حراما وانی حرمت المدینۃ الخ ص ۲۳۹

بہت سی احادیث میں حرم مدینہ کو حرم مکہ کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے اور تشبیہ میں مشبہ کا مشبہ بہ کے ساتھ تمام اوصاف میں شریک ہونا ضروری نہیں ہوتا[۳]، اس لئے حرم مکہ اور حرم مدینہ بالاتفاق تمام اوصاف میں یکساں نہیں ہیں، حرم مکہ کے صید کے قتل میں جزاء ہے اور حرم مدینہ کے صید کے قتل میں جزاء نہیں۔

اس بات میں حنفیہ اور جمہور کا اتفاق ہے کہ مدینہ محترم جگہ ہے اس کی عظمت اور حرمت کے خلاف اس

---

۱ التعلیق الصبیح ج ۳ ص ۲۷۵ ۲ صرف اور عدل کی تفسیر میں دس اقوال ہیں تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری ج ۴ ص ۸۶ ۳ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے اِنَّ مثل عیسی عند اللہ کمثل اٰدم۔

میں کوئی کام جائز نہیں ، اس حدیث کا پہلا حصہ اس اتفاقی نقطہ پر دلالت کرتا ہے اور حدیث کے آخری حصہ ولا تخبط فیہا شجر الا لعلف سے حنفیہ کے اس مسئلہ کی تائید ہوتی ہے کہ حرم مدینہ حرم مکہ جیسا نہیں ہے کیونکہ حرم مکہ کے پودے علف کے لئے بھی کاٹنے جائز نہیں اور حرم مدینہ میں اس کی اجازت اس حدیث سے ثابت ہو رہی ہے[1]

الفصل الثانی

عن الزبیر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان صید وج و عضاھہ حرم محرم للہ ص ۲۴۰

وج طائف کے قریب ایک جگہ ہے جہاد کے جانوروں کے چرنے کے لئے اس جگہ کو مخصوص کیا گیا تھا عام لوگوں کو اس میں جانور چرانے کی اجازت نہیں تھی۔

باب الکسب و طلب الحلال

الفصل الاول

عن رافع بن خدیج قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثمن الکلب خبیث و مہر البغی خبیث الخ ص ۲۴۱۔

خبیث طیب کی ضد ہے خبیث ہر اس چیز کو کہتے ہیں جس کو خساست اور دنائت کی وجہ سے ناپسند کیا جائے ۔ اس کا اطلاق حرام اور مکروہ دونوں پر ہوتا ہے ۔ زنا کی اُجرت حرام ہے اور حجامت (سینگی لگانے) کی اُجرت مکروہ تنزیہی ہے کیونکہ خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک موقع پر سینگی لگوا کر اجرت دی ہے ۔

وعن ابی جحیفہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن ثمن الدم وثمن الکلب وکسب البغی الخ ص ۲۴۱۔

---

[1] مرقاۃ ج ۶ ص ۱۸ ۔

ثمن الدم کی دو تفسیریں ہیں۔ (۱) سینگی لگانے کی اُجرت (۲) خون بیچنا اور اس کے پیسے لینا اگر پہلی تفسیر مُراد ہو تو ثمن الدم مکروہ تنزیہی ہے اور ثمن الدم دوسری تفسیر کے مطابق مکروہ تحریمی ہے[۱]

ثمن الکلب کا حکم

امام شافعی اور امام احمد کا مذہب اور امام مالک کی راجح روایت یہ ہے کہ ثمن الکلب مطلقاً حرام ہے کسی قسم کے کُتے کی قیمت لینا جائز نہیں[۲]

امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کتے کی قیمت لینا جائز ہے جس میں (صید وحراست وغیرہ کی) منفعت ہو[۳]

اس حدیث کا ظاہر ائمہ ثلاثہ کی دلیل ہے کیونکہ اس میں مطلقاً ثمن کلب سے منع کیا گیا ہے۔

امام ابوحنیفہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ ثمن کلب سے ممانعت کا حکم اس زمانہ کا ہے جب کلاب کے قتل کا حکم تھا اور کُتے سے ہر قسم کی منفعت حرام تھی[۴] جب شریعت نے اس سے نفع اٹھانے کی اجازت دے دی تو بیع بھی جائز ہو گئی۔

دُوسرا جواب یہ ہے کہ خبیث بمعنی حرام نہیں ہے اس کا معنی ہے ناپسندیدہ۔ کُتا بیچنے اور اس کے پیسے کھانے سے منع کرنا مقصود نہیں اصل مقصود کُتے بیچنے کے پیشے سے نفرت دلانا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل

(۱) جامع مسانید الامام الاعظم میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ رخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ثمن کلب الصید[۵] رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شکاری کُتے کے ثمن میں رخصت دی ہے۔

(۲) نسائی میں حضرت جابر بن عبداللہ کی روایت ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن ثمن الکلب والسنور الا کلب صید[۶] کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کُتے اور بلی کے ثمن سے منع فرمایا ہے مگر شکاری کتا۔

---

[۱] مرقاۃ ج ۶ ص ۳۹ [۲] اوجز المسالک ج ۵ ص ۱۰۸ [۳] مرقاۃ ج ۶ ص ۳۸ یہی مذہب عطاء اور ابراہیم نخعی کا ہے (دیکھو مصنف ابن ابی شیبہ ج ۶ ص ۲۴۶) حضرت ابوہریرہ اور حضرت جابر رضی اللہ عنہما کا یہی فتویٰ ہے (دیکھو السنن الکبریٰ للبیہقی ج ۶ ص ۶) اور بعض مالکیہ بھی بیع کلب کے جواز کے قائل ہوئے ہیں (اوجز المسالک ج ۵ ص ۱۰۸) ان تصریحات سے معلوم ہوا کہ امام ابوحنیفہ اس مسئلہ میں منفرد نہیں بعض صحابہؓ اور تابعین اور دیگر فقہاء کا بھی یہی مذہب ہے تنہا امام ابوحنیفہ پر اس مسئلہ میں اعتراض کرنا اور ان کا موقف خلافِ حدیث قرار دینا خلافِ انصاف ہے۔ [۴] مرقاۃ ج ۶ ص ۳۸ [۵] جامع المسانید الامام الاعظم ج ۲ ص ۱۰ حضرت ابن عباسؓ کی مذکورہ روایت سے معلوم ہوا کہ پہلے مطلقاً ثمن کلب کو حرام کیا گیا تھا پھر کلب صید کی اجازت دے دی گئی کیونکہ

(باقی اگلے صفحہ پر دیکھیے)

[۶]

(بقیہ حاشیہ) حدیث میں رخص کا لفظ ہے اور رخصت فرع ہے ممانعت کی۔

۵ (نسائی ص ۲۳۰) اس حدیث کو نسائی نے منکر کہا ہے اور منکر کہنے کی وجہ ذکر نہیں کی، دارقطنی کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ نکارت کی وجہ اس کا مرفوع ہونا ہے، ان کے نزدیک اصح یہ ہے کہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نہیں بلکہ حضرت جابرؓ پر یہ حدیث موقوف ہے (یعنی حضرت جابرؓ کا ارشاد ہے) دارقطنی نے اپنے اس موقف کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ (اس حدیث کو حضرت جابرؓ سے نقل کرنیوالے ابن زبیرؓ ہیں اور ان سے روایت کرنیوالے حماد بن سلمہ ہیں) حماد کے شاگردوں میں سے حجاج بن محمد اس حدیث کو مرفوعا نقل کرتے ہیں اور دوسرے شاگرد سوید بن عمرو موقوفاً روایت کرتے ہیں. اس حدیث کے رفع میں حجاج بن محمد منفرد ہیں اس لئے یہ حدیث الا کلب صید کے استثناء کے ساتھ موقوفاً اصح ہے (شاید اسی وجہ سے نسائی نے اسے منکر کہا ہو ورنہ سند میں کوئی کلام نہیں) اعلاء السنن ج ۱۴ ص ۴۲۴)

لیکن یہ بات جس کی وجہ سے دارقطنی نے الا کلب صید کے استثناء کے مرفوع ہونے کو مرجوح قرار دیا ہے صحیح نہیں کیونکہ حجاج بن محمد اس کے رفع میں منفرد نہیں بلکہ اس کے اور بھی متابع پائے جاتے ہیں. الہیثم بن جمیل بھی حماد بن سلمہ سے اس حدیث کو مرفوعاً روایت کرتے ہیں (السنن الکبریٰ للبیہقی ج ۶ ص ۷) دارقطنی میں ایک سند ہے جس میں عبید اللہ بن موسیٰ بھی حماد سے مرفوعاً روایت کرتے ہیں۔ (الجوہر النقی ج ۶ ص ۷ و ص ۸)

الا کلب صید عام روایت پر ایک زیادتی ہے اور ایک ثقہ کی زیادتی بھی مقبول ہوتی ہے یہاں تو کئی ثقات اس زیادتی کو بیان کر رہے ہیں اس لئے اس کے رد کی کوئی وجہ نہیں۔

مذکورہ تصریحات سے معلوم ہوا کہ الا کلب صید کے رفع کو منکر کہنا صحیح نہیں صحیح یہ ہے کہ یہ حدیث مرفوع بھی ہے اور حضرت جابرؓ سے موقوفاً بھی منقول ہے (اعلاء السنن ج ۱۴ ص ۴۲۴)

نسائی کی مذکورہ روایت کے بارہ میں حافظ ابن حجر کا تبصرہ یہ ہے اخرجہ النسائی رجالہ ثقات الا انہ طعن فی صحتہ (فتح الباری ج ۴ ص ۴۲۷) معلوم ہوا کہ نسائی کی اس روایت میں سند کے اعتبار سے کوئی کلام نہیں کلام کی وجہ وہی ہو سکتی ہے جسے دارقطنی نے ذکر کیا ہے جس کی تردید اصول حدیث کی رو سے کر دی گئی۔

سنن کبریٰ بیہقی ج ۶ ص ۶ میں حضرت ابو ہریرۃؓ کا ارشاد ہے کہ انہوں نے مہر البغی، عسب الفحل، ثمن السنور اور ثمن الکلب سے منع فرمایا پھر کلب صید کو نہی سے مستثنیٰ فرمایا اس روایت پر بیہقی نے یہ کلام کیا ہے کہ (اس کو حماد بن سلمہ قیس بن سعد سے روایت کرتے ہیں) ورواية حماد عن قيس فيها نظر حماد کی قیس سے روایت میں نظر ہے لیکن یہ نظر صحیح نہیں حافظ ابن حجر نے دونوں کو رجال مسلم سے شمار کیا ہے اور قیس سے روایت کرنے والوں میں سے حماد کو شمار کیا ہے (تہذیب التہذیب ج ۳ ص ۱۱ و ج ۸ ص ۳۹۷)

حضرت ابو ہریرہؓ سے اس قسم کے استثناء والی حدیث مرفوع کی بھی بیہقی نے (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر دیکھئے)

وعن جابر ان رسول اللّٰه صلى اللّٰه علیه وسلم نهی عن ثمن الکلب والسنور

رواه مسلم ص ۲۴۱۔

سنور بلی کو کہتے ہیں حضرت ابوہریرہؓ اور بعض تابعین کا مذہب یہ ہے کہ بلی کی بیع جائز نہیں اور اس کے ثمن بھی حلال نہیں، جمہور کا مذہب یہ ہے کہ ایسی بلی جس کا کچھ نفع ہو اس کی بیع جائز ہے اور اس کے ثمن حلال ہیں، اس حدیث کی جمہور نے دو تاویلیں کی ہیں

(۱) نہی تنزیہ پر محمول ہے تاکہ اس قسم کی معمولی چیزوں کے ہبہ اور اعارہ کی لوگوں کو عادت ہو۔

(۲) یہ نہی سنور وحشی پر محمول ہے۔ سنور وحشی کے تسلیم پر بائع قادر نہیں ہوتا اور اس کا کوئی نفع بھی نہیں ہوتا کیونکہ وحشی بلی کو اگر باندھیں گے تو بلی رکھنے کا مقصد فوت ہو جائے گا اور اگر کھولیں گے تو ہاتھ سے نکل جائے گی۔[1]

یہ حدیث حنفیہ کے مذہب کی بیع کلب کے جواز میں تائید کرتی ہے کیونکہ جس طرح بیع کلب سے احادیث میں نہی ہے اسی طرح بیع سنور سے بھی نہی ہے اور بیع سنور کی نہی میں شوافع بھی تاویل کرتے ہیں کہ یہ نہی تنزیہی ہے یا یہ نہی سنور غیر نافع کے لئے ہے یہی تاویلات حنفی بیع کلب کی نہی میں کرتے ہیں۔

باب الخیار

بیع میں خیار کی کئی قسمیں ہیں

(۱) **خیار قبول**۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب ایک شخص بیع کے لئے ایجاب کرے تو دوسرے فریق کو مجلس کے اندر اس کے قبول یا عدم قبول کا اختیار ہے مجلس ختم ہونے تک یہ اختیار رہے گا اور مجلس ختم ہونے پر ایجاب ختم ہو جائے گا اور خیار قبول باقی نہ رہے گا۔

(۲) **خیار شرط**۔ اس کی صورت یہ ہے عقد میں یہ شرط لگائی جائے کہ اتنے دن تک مجھے اس بیع کے ختم کرنے کا اختیار ہوگا۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ خیار زیادہ سے زیادہ تین دن تک ہو سکتا ہے۔

(۳) **خیار عیب**۔ خریدی ہوئی چیز میں کوئی عیب ظاہر ہو جائے تو مشتری کو اس چیز کے واپس کرنے

بقیہ حاشیہ: اسی باب میں تخریج کی ہے اور اس کے ایک راوی پر کلام کیا ہے جس کا الجوہر النقی میں جواب دیا گیا ہے۔

حاشیہ صفحہ ہٰذا: [1] مرقاۃ ج ۶ ص ۴۰ وص ۴۱

کا اختیار ہوتا ہے۔

④ **خیارِ رؤیت۔** کوئی چیز بغیر دیکھے کے خرید لی ہو اور دیکھنے پر وہ پسند نہ آئے تو واپس کرنے کا مشتری کو خیار ہوتا ہے۔

ان چار خیاروں کے ثبوت پر ائمہ اربعہ متفق ہیں ان کے علاوہ ایک پانچویں قسم ہے جس کے بارہ میں اختلاف ہے۔

⑤ **خیارِ مجلس۔** خیارِ مجلس کا مطلب یہ ہے کہ ایجاب وقبول مکمل ہو جانے کے بعد بھی مجلس کے ختم ہونے تک دونوں فریقوں کو بیع ختم کرنے کا اختیار باقی رہے خیارِ مجلس کے بارہ میں اختلاف ہوا ہے، امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک یہ خیار بھی ثابت ہے۔ حنفیہ و مالکیہ خیارِ مجلس کے قائل نہیں۔ یعنی ایجاب و قبول ہو جانے کے بعد مجلس کے اندر اگر ایک فریق بیع فسخ کرنا چاہے تو دوسرے فریق پر فسخ کرنا لازم نہیں البتہ دوسرے فریق کی رعایت کرتے ہوئے اپنی خوشی سے سودا واپس کر لیتا ہے تو یہ مستحسن بات ہے۔

حنفیہ کی دلیل

① تمام عقود کی حقیقت ایجاب وقبول ہے۔ ایجاب وقبول کے علاوہ کوئی اور چیز کسی عقد کا رکن نہیں بیع میں بھی ایسے ہی ہے۔ جب بیع کے یہ دونوں رکن متحقق ہو گئے تو عقد تام ہو گیا اب اس کا ایفاء واجب ہے۔ کیونکہ قرآن کریم میں ہے یاایھا الذین آمنوا أوفوا بالعقود، اور خیارِ مجلس دینا ایفاء عقد کے منافی ہے۔

② قرآن کریم میں ہے ولا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل إلا أن تکون تجارۃ عن تراض منکم۔ جب بائع ومشتری دونوں نے ایجاب وقبول کر لیا تو تراضی متحقق ہو گئی لہٰذا ایک دوسرے کا مال حلال ہو گیا۔ نیز ایجاب وقبول کے بعد مبیع پر مشتری کی اور ثمن پر بائع کی ملکیت ثابت ہو گئی اب دونوں کی مشترکہ رضامندی کے بغیر عقد واپس کرنا اس آیت کے منافی ہو گا۔[1]

شافعیہ کا استدلال

شافعیہ وحنابلہ اس باب کی پہلی حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ المتبایعان کل واحد منھما بالخیار علی صاحبہ مالم یتفرقا الخ۔ یہ حدیث صاحب مشکوٰۃ نے یہاں مختلف لفظوں کے ساتھ نقل کی ہے۔ وہ حضرات تفرق سے مراد تفرق بالأبدان لیتے ہیں اب حدیث کا مطلب یہ ہو گا کہ متعاقدین میں سے ہر ایک کو خیار حاصل ہو گا جب تک کہ دونوں متفرق بالابدان نہ ہو جائیں یعنی ان میں سے ایک مجلس سے اٹھ نہ جائے۔

جوابات

حنفیہ و مالکیہ کی طرف سے اس استدلال کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں مثلاً،
یہاں تفرق سے تفرق بالأبدان مراد نہیں بلکہ تفرق بالأقوال مراد ہے۔ تفرق بالأقوال کا

---

[1] مزید دلائل دیکھئے اعلاء السنن ص ٦ تا ٩ ج ١٤۔

مطلب یہ ہے کہ متعاقدین اپنی بات کرکے اور ایجاب وقبول کرکے فارغ ہوجائیں۔ تفرق قرآن کریم میں بھی اس معنی میں استعمال ہوا ہے وَإِن يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللّٰهُ كُلًّا مِّن سَعَتِهِ۔ یہاں تفرق سے مُراد یہ ہے کہ خاوند یہ کہدے کہ میں نے تم کو اتنے پیسوں پر طلاق دی اور بیوی یہ کہدے کہ میں نے قبول کی۔ اب حدیث کا مطلب یہ ہوگا بائع ومشتری دونوں کو خیار ہوگا جب تک کہ دونوں ایجاب وقبول کرکے فارغ نہ ہوجائیں جب ان میں تفرق بالقول ہوگیا یعنی ایجاب وقبول سے فارغ ہوگئے تو ان کا یہ خیار ختم ہوگیا خیار شرط رکھ لیں تو الگ بات ہے۔

اگر تسلیم کرلیا جائے کہ یہاں تفرق سے تفرق بالأبدان ہی مُراد ہے اور حدیث میں خیارِ مجلس کا اثبات مقصود ہے تو ہم کہیں گے کہ یہاں خیار استحبابی ثابت کرنا مقصود ہے اس کو ہم بھی مانتے ہیں۔ ہم خیارِ لزومی کے نافی ہیں وہ اس حدیث سے ثابت نہیں۔

امام طحاوی نے عیسیٰ بن ابان اور امام ابویوسف سے اس حدیث کی جو شرح نقل کی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ یہاں فرقت سے مراد فرقت بالابدان ہی ہے لیکن خیار سے مرادِ خیارِ قبول ہے خیار مجلس مراد نہیں مطلب یہ ہے کہ دو آدمی سودا کررہے ہوں ایک نے ایجاب کردیا ہو تو دوسرے کو خیار قبول فرقت بالابدان تک جب تک دونوں مجلس میں ہیں دونوں خیار ہے ایجاب کرنے والے کو یہ اختیار ہے کہ وہ دوسرے کے قبول کرنے سے پہلے پہلے اپنا ایجاب واپس لے لے اور دوسرے فریق کو یہ اختیار ہے کہ مجلس کے اندر قبول کرنا چاہے تو کرلے۔ اگر دونوں میں فرقت بالابدان ہوجائے مجلس ختم ہوجائے تو ایجاب کرنے والے کا ایجاب ختم ہوجائے گا اس لئے دوسرے کو اس ایجاب کی بناء پر سودا قبول کرنے کا اختیار نہیں رہے گا۔ ہاں البتہ نئے سرے سے ایجاب ہو تو الگ بات ہے۔

قولہ إلا بيع الخيار۔ اس استثناء کے کئی مطلب بیان کئے گئے ہیں۔

① یہ استثناء ماقبل کے مفہوم سے ہے، حدیث کے سابقہ حصہ سے یہ بات سمجھ آئی تھی کہ تفرق کے بعد خیار باقی نہیں رہتا اس سے استثناء کردیا کہ اگر خیارِ شرط رکھ لیں تو یہ خیار تفرق کے بعد بھی باقی رہتا ہے۔ یہ مطلب حنفیہ و شافعیہ دونوں کے مذہبوں پر منطبق ہوسکتا ہے۔

② امام شافعی وغیرہ حضرات سے اس کی یہ تفسیر منقول ہے کہ إلا بيع الخيار کا مطلب یہ ہے کہ بائع مشتری کو کہدے "اختر" ابھی سوچ سمجھ لے بعد میں اختیار نہیں ہوگا مشتری کہتا ہے اخترت میں نے سوچ سمجھ لیا تو اس طرح کہنے سے ایجاب وقبول ہوتے ہی بیع توڑنے کا خیار ختم ہوگیا خواہ مجلس ابھی ختم نہ ہوئی ہو۔

③ یہ استثناء اصل حکم سے ہے اور مستثنیٰ میں مضاف محذوف ہے تقدیر عبارت یوں ہے۔ إلا بيع اسقاط الخيار یعنی متبایعین میں سے ہر ایک کو خیار مجلس ہوگا مگر اس بیع میں جس میں اسقاط خیار کی شرط لگالی گئی ہو یعنی عقد میں ہی یہ بات طے کرلی گئی ہو کہ خیار مجلس نہیں ہوگا ایسے عقد میں خیار مجلس نہیں ہوگا یہ مطلب

صرف شافعیہ کے مذہب پر منطبق ہوتا ہے۔

عن ابن عمر قال قال رجل للنبی صلی اللہ علیہ وسلم إنی أخدع فی البیوع فقال إذا بایعت فقل لا خلابة ص ۲۴۴

اس بات میں شارحین کا اختلاف ہوا ہے کہ "لا خلابة" کہنے سے کیا مقصود ہے بعض نے کہا کہ خیار الشرط رکھنا مقصود ہے بعض نے کہا خیار الشرط کی تمہید ہے جمہور کا مذہب یہ ہے کہ لاخلابۃ کہنے سے خیار شرط ثابت نہیں ہوتا اس کے لئے مستقل بات کرنا ضروری ہے یہاں "لاخلابۃ" کہنے میں حکمت یہ تھی کہ لوگوں کو پتہ چل جائے کہ یہ شخص معاملات میں زیادہ تیز اور چالاک نہیں ہے سیدھا آدمی ہے اس لئے آدمی کو دھوکہ دینے سے خود ہی گریز کیا جائے اس وقت لوگ صاف دل ہوتے تھے جس سے یہ بات کہدی جاتی وہ دھوکہ نہیں دیتا تھا۔

عن عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال البیعان بالخیار مالم یتفرقا إلا أن یکون صفقة خیار ولا یحل لہ أن یفارق صاحبہ خشیة أن یستقیلہ ص ۲۴۴

شافعیہ اس حدیث کے آخری جملہ کو بطور قرینہ پیش کرتے ہیں کہ حدیث میں تفرق سے مراد تفرق بالأبدان ہے کیونکہ یہاں کہا گیا ہے کہ متعاقدین میں سے کسی ایک کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اپنے ساتھی سے جدا ہو جائے صرف اس لئے کہ کہیں وہ بیع کے ختم کرنے کا مطالبہ نہ کرنے لگے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہاں استقالہ کا لفظ ذکر کیا گیا ہے جس کا معنی ہے اقالہ طلب کرنا اقالہ اسی وقت طلب کیا جا سکتا ہے جبکہ پہلے بیع تام ہو چکی ہو اس سے تو یہ ثابت ہوا کہ بیع صرف ایجاب و قبول سے تام ہو گئی تھی اب یہ حدیث آپ کے بھی خلاف ہو گی دوسری بات یہ کہ یہاں مفارقت سے مراد بھی مفارقت بالقبول یعنی قبول کر لینا ہے مطلب یہ ہے کہ اس نیت سے قبول میں جلدی نہیں کرنی چاہیئے کہ ایجاب کرنے والا اپنا ایجاب واپس نہ لے سکے[1] کبھی ایجاب والے سے سبقت لسان ہو جاتی ہے قبول میں جلدی کرنا اس کو مزید سوچ کا موقع نہ دینا اسلامی اخلاق کے منافی ہے۔

---

[1] اعلاء السنن میں اس کا ایک الزامی جواب دیا گیا ہے کہ "لا یحل" کے ظاہر کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس طرح کی مفارقت حرام ہو حالانکہ شافعیہ اس کے قائل نہیں معلوم ہوا کہ وہ اس کو اپنے ظاہر پر محمول نہیں کرتے اس میں تاویل کرتے ہیں اگر وہ تاویل کر سکتے ہیں تو ہم بھی حدیث کی کوئی اور توجیہ کر سکتے ہیں اس کے بعد اس حدیث کی توجیہ کی گئی ہے کہ مفارقت کے دو معنی ہو سکتے ہیں ایک مجلس سے اٹھ کر چلے جانا اور دوسرے کسی سے ملاقات ہی نہ کرنا ملاقات سے گریز کرنا۔ یہاں مفارقت سے مراد مطلقاً غیبوبت عن المجلس ہے جو ان دونوں معنوں کو شامل ہے اور "أن یستقیلہ"

(باقی اگلے صفحہ پر دیکھئے)

باب الربٰوا

ربٰوا کا اصل معنی ہے زیادہ ہونا ____________ شریعت مطہرہ نے جس ربا کو حرام قرار دیا ہے اس کی دو قسمیں ہیں ایک ربا القرض اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے کو کچھ قرض دیتا ہے خاص مدت تک اس شرط کے ساتھ کہ مدت ختم ہونے پر رأس المال کے ساتھ مقروض کچھ مزید رقم بھی واپس کرے گا، دوسری قسم ربا کی ربا فی المعاملات ہے، شریعت نے بعض خاص قسم کے معاملات کو بھی سودی قرار دیا ہے مثلاً حدیث میں مذکورہ اشیاء ستہ کی بیع تفاضل یا نسیئہ کے ساتھ جس کی وضاحت عنقریب آئے گی ایسے ہی محاقلہ اور مزابنہ بھی سودی معاملے ہیں۔

پہلی قسم کا ربا زمانہ جاہلیت میں شائع تھا اور اس کی حقیقت اس زمانہ میں معروف و مشہور تھی اس میں کوئی اُلجھن اور پیچیدگی نہیں تھی جب بھی ربا کا لفظ بولا جاتا تو اس سے ربا کی پہلی قسم ہی مراد ہوتی تھی ابن جریر، ابن کثیر، رازی، ابوحیان اور آلوسی وغیرہ بہت سے مفسرین نے معتبر روایات سے یہ بات نقل کی ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں جو ربا رائج تھا اس کی صورت یہ تھی کہ ایک شخص دوسرے کو مقررہ مدت تک قرض دیتا اور واپسی پر رأس المال کے ساتھ کچھ زیادتی کی بھی شرط کرلیتا اگر مقروض متعینہ مدت تک قرض کی ادائیگی نہ کرسکتا تو سود میں اضافہ کرکے مدت مزید بڑھا دی جاتی اسی نوعیت کے بعض معاملات حضرت عباس رضی اللہ عنہ نے بھی اسلام لانے سے پہلے کئے تھے۔ اور ان کے کچھ سودی بقایا جات بعض مشرکین کے ذمہ رہتے تھے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے خطبہ میں یہ صاف اعلان فرمادیا تھا وربا الجاہلیۃ موضوع و اوّل ربا اضع ربانا ربا عباس بن عبدالمطلب فانہ موضوع۔ یہاں بھی اسی نوعیت کا ربا مراد ہے۔ غرضیکہ ربا کی پہلی قسم زمانۂ جاہلیت میں شائع تھی اور لفظ "ربا" کا اصلی اور متعارف بین الناس مفہوم یہی تھا جب قرآن کریم میں حرمتِ ربٰوا کی آیات نازل ہوئیں تو اس وقت بھی ربا کا یہی معنی مراد

بقیہ حاشیہ اپنے ظاہر پر ہے مطلب حدیث کا یہ ہے کہ بائع کے لئے یہ مناسب نہیں ہے کہ وہ بیع ہوتے ہی دوسرے عاقد سے جدا ہو جائے اور بعد میں اس سے ملاقات کرنے سے بھی گریز کرتا رہے تاکہ کہیں وہ اس سودے پر پشیمان ہوکر اقالہ کا مطالبہ نہ کر دے۔ اس طرح کرنا مناسب نہیں کیونکہ دوسرا بھائی سودے سے پشیمان ہوکر اقالہ کرنا چاہے تو اقالہ کرلینا ثواب کی بات ہے اس سے کتراتے نہیں پھرنا چاہیئے (اعلاء السنن ص۱۰ ج ۱۴ بتغیر یسیر)

(۱) مشکوٰۃ ۲۲۵۔

لیا گیا تھا اصالۃً تحریم اسی قسم کے سود کی ہوئی تھی ربا کا یہ مفہوم تمام عرب کے لئے بالکل واضح تھا اس میں کسی کو کوئی اُلجھن پیش نہ آئی نہ اس کے مفہوم میں کوئی خفا تھا اسی لئے جب یہ آیات نازل ہوئیں تو صحابہ کرامؓ نے ربا فی القرض کو فوراً چھوڑ دیا تھا جس طرح شراب کی حرمت نازل ہوتے ہی شراب کو چھوڑ دیا تھا کتب فقہ و تفسیر وغیرہ میں اس ربا کو ربا حقیقی، ربا القرآن، ربا الجاہلیۃ وغیرہ کا نام بھی دیا گیا ہے۔ قرآن نے اصالۃً تو تحریم ربا القرض ہی کی تھی جو ربا کا مدلول مطابقی تھا لیکن اسی کے ساتھ ساتھ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض دوسرے معاملات کو بھی ان کے ساتھ ملحق کر کے ان کو بھی ربوی قرار دیا۔ مثلاً اسی باب میں حدیثیں آرہی ہیں جن میں اشیاء ستہ کی بیع تفاضلاً یا نسیئۃً سے منع فرمایا، اس نوعیت کے ربا کے بارہ میں کچھ خفاء تھا اجتہاد کی ضرورت تھی کہ آیا ربا المعاملات انہی اشیائے ستہ میں منحصر ہے یا دوسرے معاملات میں بھی ہو سکتا ہے پھر اگر ربا المعاملات ان چھ چیزوں میں منحصر نہیں ہے تو ان معاملات میں ربوٰا کی وہ کونسی علت ہے جسکے پائے جانیکی صورت میں دوسرے معاملات کو بھی ربوی قرار دیا جائے گا ان باتوں میں فقہاء کا اختلاف بھی ہوا ہے لیکن یہ سب کچھ ربا المعاملات میں ہوا۔ ربا القرض کے بارہ میں نہ تو کسی اُلجھن اور خفاء کی گنجائش تھی اور نہ ہی اس کے بارے میں کسی کا کوئی اختلاف ہوا ہے۔

فصل ثالث میں بحوالہ ابن ماجہ و دارمی حضرت عمرؓ کا یہ ارشاد آرہا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس دُنیا سے تشریف لے گئے اور ربا کی وضاحت نہیں فرمائی اس کے بعد فرمایا فدعوا الربوا والریبۃ یعنی ان صورتوں کو بھی چھوڑ دو جن کو صراحۃً ربا کہا گیا ہے اور ان کا سود ہونا واضح ہے اور ان صورتوں کو بھی چھوڑ دو جن میں ربا کا شبہ ہو آج کل کے بعض مغرب سے مرعوب ذہنیت رکھنے والوں نے حضرت عمرؓ کے اس ارشاد کو بنیاد بنا کر موجودہ بنکاری سود کو جائز کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ جب سود کی حقیقت اور اس کی تفصیلات واضح ہی نہیں تو سود کو ترک کر کے موجودہ معاشی نظام کیسے تبدیل کیا جا سکتا ہے۔ حالانکہ حضرت عمرؓ کے اس ارشاد کا موجودہ بینکوں کے سود کے ساتھ کوئی تعلق ہی نہیں، اس لئے کہ یہ سود ربا القرض اور ربا حقیقی کے ضمن میں آتا ہے جو قرآن کریم کی نص قطعی سے ثابت ہے اس میں اجمال کا کوئی بھی قائل نہیں ہوا اور نہ ہی اس میں کوئی ابہام کی گنجائش تھی، حضرت عمرؓ جیسی شخصیت کو کجا اس دور کے عام عربی کو بھی اس میں کوئی اُلجھن پیش نہیں آسکتی تھی، حضرت عمرؓ کے اس ارشاد کا ربا القرض کے ساتھ کوئی تعلق ہی نہیں بلکہ آپ ربا المعاملات کی بات کرنا چاہتے ہیں کہ اشیاء ستہ کے بارہ میں تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صراحت فرما دی باقی کن اشیاء میں کب سود ہوگا اس میں اجمال ہے اجتہاد کی ضرورت ہے۔

پھر اس سود کو بھی مجمل کہہ کر حضرت عمرؓ سود کی عام دعوت دینا نہیں چاہتے بلکہ حضرت عمرؓ کا مقصد تو یہ ہے کہ جن معاملات کے سود ہونے کی تصریح ہے ان کو تو چھوڑنا ہی ہے اس کے ساتھ ان معاملات کو بھی چھوڑ دو جن میں سود ہونے کا شبہ بھی ہو۔

لہ ربا القرض کی حرمت کے دلائل کے لئے مزید دیکھئے، رسالہ "کشف الدجیٰ عن وجہ الربا" ملحقہ باعلاء السنن
(باقی اگلے صفحہ پر دیکھئے)

سود کی حرمت قرآن کی سات آیتوں آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی چالیس سے زائد حدیثوں اور اجماع اُمّت سے ثابت ہے، قرآن وحدیث میں اس پر سخت وعیدیں بیان کی ہیں بلکہ قرآن کریم نے تو اس کو اللہ اور رسولؐ سے جنگ قرار دیا ہے ظاہر ہے کہ جس قوم یا معاشرہ کے خلاف اللہ تعالیٰ کی طرف جنگ کا اعلان کر دیا گیا وہاں خوشحالی کی کوئی توقع نہیں رکھی جاسکتی عقلی طور پر بھی علماء کرام نے سود کے معاشی، اخلاقی اور رُوحانی نوعیت کے نقصانات تفصیل سے بیان فرمائیے ہیں۔

عن عبادة بن الصامت قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الذهب بالذهب والفضة بالفضة الخ ص۲۴

ربا المعاملات کی کچھ وضاحت

اس حدیث میں اور اس کے بعد والی چند حدیثوں میں ربا کی دوسری قسم یعنی ربا المعاملات کا ذکر ہے۔ حدیث میں چھ چیزوں کے متعلق ایک ضابطہ بیان کیا گیا ہے۔ وہ چھ چیزیں یہ ہیں (۱) سونا (۲) چاندی (۳) تمر (۴) نمک (۵) جو (۶) گندم۔ ان چھ چیزوں کے متعلق جو ضابطہ بیان کیا گیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر ان کی بیع اس طرح سے ہو کہ دونوں طرف سے ایک ہی جنس ہو مثلاً سونے کی بیع سونے کے بدلہ میں ہو یا گندم کی بیع گندم کے بدلہ میں تو یہاں دو چیزوں کی رعایت ضروری ہے ایک یہ کہ دونوں کی مقداروں میں مماثلت ہو عوضین کی مقداریں برابر ہوں کسی طرف سے کمی بیشی نہ ہو اسی کو حدیث میں "مثلاً بمثل" سے تعبیر کیا گیا ہے اگر ایک طرف زیادہ اور دوسری طرف کم ہو تو یہ ربا ہوگا اسی کو ربا الفضل کہتے ہیں، دوسری جس چیز کی رعایت ضروری ہے یہ ہے کہ معاملہ دونوں طرف سے نقد ہو اور تعیین مجلس کے اندر ہو جائے۔ اگر ایک طرف سے ادھار ہو گیا یعنی ایک فریق نے اپنا عوض مجلس کے اندر متعین کیا تو یہ ربا ہو جائے گا اس کو ربا النسیئہ کہتے ہیں یدا بید یا ھاء وھاء کہہ کر تقابض فی المجلس بتلانا مقصود ہے۔

اگر عوضین کا تعلق ایک جنس سے نہ ہو مثلاً حنطہ کی بیع ہو رہی ہو ملح کے بدلہ میں تو تقابض فی المجلس تو اب بھی ضروری ہے مماثلت ضروری نہیں عوضین کی مقدار کم و بیش ہو سکتی ہے۔

حاصل یہ کہ ان اشیاء ستہ میں اگر عوضین متحد الجنس ہوں تو تفاضل اور نسیئہ دونوں ناجائز ہیں اور اگر مختلف الجنس ہوں تو تفاضل جائز اور نسیئہ ناجائز ہے۔

ان اشیاء ستہ میں اس طرح سے سود لازم آنا علماء کے درمیان اتفاقی مسئلہ ہے اور حدیث میں بھی تصریح ہے البتہ اس میں اختلاف ہوا ہے کہ معاملات کا سود انہی اشیاء ستہ میں منحصر ہے یا ان کے علاوہ ماعدا اشیاء میں

بقیہ حاشیہ در جلد ۱۴ و معارف القرآن ص ۶۶۲ تا ص ۶۸۱ ج ۱۔

بھی ہوتا ہے بعض اصحابِ ظواہر کے نزدیک ربا المعاملات ان چھ چیزوں میں منحصر ہے لیکن ائمہ اربعہ اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ ان اشیاء میں سود لازم آنا معلول بالعلت ہے۔ جہاں وہ علت پائی جائے گی وہاں ربا المعاملات لازم آئے گا اب قابلِ غور یہ ہے کہ وہ علت کیا ہے اس میں ان حضرات کا بھی اختلاف ہوا ہے، ائمہ اربعہ کے مذاہب کی تفصیل حسبِ ذیل ہے۔

حنفیہ کے نزدیک ان اشیاء میں ربا کی علت قدر اور جنس ہے امام احمد کا قول مشہور بھی یہی ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک علت طعم اور ثمنیت ہے مجانست ان کے ہاں علت ربا نہیں بلکہ شرط ربا ہے۔ امام مالک کے نزدیک علتِ ربا طعم اور ادخار ہے۔

حنفیہ کے مذہب میں قدر سے مراد اس شئی کا کیلی یا موزونی ہونا ہے، مذہب حنفی کی مزید وضاحت یہ ہے کہ اگر عوضین میں اتحاد جنس بھی ہو اور اتحاد قدر بھی تو تفاضل اور نسیئہ دونوں حرام ہیں اور اگر اتحاد جنس ہو اتحاد قدر نہ ہو جیسے انڈے کی بیع انڈے کے بدلہ میں کہ جنس تو ایک ہے لیکن یہ قدری نہیں یا اتحاد قدر ہو اتحادِ جنس نہ ہو جیسے چاول کی بیع چنے کے بدلہ میں تو تفاضل جائز ہے اور نسیئہ ناجائز ہے اور اگر نہ اتحاد جنس ہو نہ اتحاد قدر تو تفاضل بھی جائز ہے اور نسیئہ بھی جیسے انڈوں کی بیع اخروٹوں کے بدلہ میں۔ حنفیہ کے نزدیک کل چار صورتیں بنیں گی (۱) اتحاد جنس اور اتحاد قدر دونوں ہوں تو تفاضل اور نسیئہ دونوں ناجائز ہیں۔ (۲) اتحاد جنس ہو اتحاد قدر نہ ہو تفاضل جائز نسیئہ ناجائز (۳) اتحادِ قدر ہو اتحادِ جنس نہ ہو تفاضل جائز نسیئہ ناجائز۔ (۴) نہ اتحاد قدر ہو نہ اتحاد جنس تفاضل اور نسیئہ دونوں جائز ہیں۔

عن فضالة بن ـــــ أبي عبيد قال اشتريت يوم خيبر قلادة باثني عشر دينارا، ص۲۴۵

لا تباع حتى تفصل، ایسا ہار جس میں خرمہروں کے ساتھ سونا بھی ہو اس کی بیع اگر دیناروں کے بدلہ میں ہو رہی ہو تو پہلے ہار میں لگے ہوئے سونے کی مقدار معلوم کر لینا ضروری ہے اگر اس سونے کی مقدار ثمن میں دیئے جانے والے دیناروں سے زیادہ ہے یا اس کے برابر ہے تو بیع ناجائز ہے کیونکہ خرمہرے بلا عوض رہ جائیں گے اس سے ربا لازم آئے گا اور اگر یہ یقین یا ظن ہو کہ ہار کا سونا دیناروں سے کم ہے تو بیع جائز ہے زائد دینار خرمہروں کے بدلہ میں آجائیں گے۔

عن سعد بن أبي وقاص قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن شري الرطب بالتمر الخ ص۲۴۵

بیع الرطب بالتمر کا حکم

تر کھجوروں کی بیع خشک کھجوروں کے بدلہ میں جائز ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہوا ہے، ائمہ ثلثہ اور صاحبین کے نزدیک بیع الرطب بالتمر جائز نہیں امام صاحب کے نزدیک جائز ہے۔

ائمہ ثلاثہ اور صاحبین زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ

علیہ وسلم سے بیع الرطب بالتمر کے بارہ میں پوچھا گیا تو آپ نے استفسار فرمایا کہ کیا تر کھجوریں خشک ہو کر کم ہو جاتی ہیں عرض کیا گیا جی ہاں! آپ نے فرمایا پھر نہیں۔

امام صاحبؒ جب بغداد تشریف لائے تو وہاں لوگوں نے آپ سے یہی مسئلہ پوچھا وہ آپ کے سخت مخالف تھے کہ آپ نے حدیث کی مخالفت کی ہے۔ امام صاحبؒ نے پوچھا کہ رطب بھی تمر کی جنس سے ہے یا نہیں؟ اگر رطب تمر ہی کی جنس سے ہے تو یہ بیع جائز ہونی چاہیئے اس حدیث کی وجہ سے "التمر بالتمر مثلاً بمثل" اور اگر رطب تمر کی جنس سے نہیں ہے تو اسی حدیث کے آخری حصہ کی وجہ سے یہ بیع جائز ہونی چاہیئے "اذا اختلف النوعان فبیعوا کیف شئتم"[۱]۔ امام صاحبؒ کے اس استدلال کا تو وہ حضرات کوئی جواب نہ دے سکے البتہ انہوں نے سعد بن ابی وقاصؓ کی یہی حدیث پیش کی، امام صاحبؒ نے فرمایا کہ اس کی سند کا مدار زید بن عیاش پر ہے جو مجہول ہے۔

زید بن عیاش کو مجہول کہنے میں امام صاحب متفرد نہیں بلکہ اور بھی بہت سے ائمہ نے اس کو مجہول کہا ہے[۲]۔ زید بن عیاش کی جہالت کے علاوہ اس میں اور بھی علل ہیں مثلاً اس کی سند اور متن میں اضطراب بھی ہے[۳] اس لئے یہ حدیث اس پایہ کی نہیں کہ امام صاحب کی مستدل حدیث معروف کے ہم پلہ ہو سکے۔

عن سعید بن المسیب مرسلاً ان رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نھی عن بیع اللحم بالحیوان ص۲۴۵

گوشت کی بیع حیوان کے بدلہ میں جائز ہے یا نہیں؟ اس حدیث مرسل میں اس سے نہی کی گئی ہے۔ امام شافعیؒ نے اس کو اپنے اطلاق پر رکھا ہے[۴]، حدیث کے راوی سعید بن المسیب نے حدیث کی تفسیر اس طرح سے کی ہے کہ اگر جانور خریدنے کا مقصد بھی گوشت حاصل کرنا ہی تو ناجائز ہے ورنہ جائز ہے۔ امام محمدؒ نے اس حدیث کو اس صورت پر محمول کیا ہے جبکہ گوشت اسی جنس کے جانور کا ہو مثلاً بکری کا گوشت بکری کے بدلہ میں بیچا جا رہا ہو اگر گوشت کسی اور جنس کے جانور کا ہو اور اس کے بدلہ میں دیا جانے والا جانور دوسری جنس کا ہو تو امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہے امام ابوحنیفہؒ نے اس حدیث کو نسیئۃً پر محمول کیا ہے لہٰذا بیع اللحم بالحیوان نسیئۃً ناجائز ہے اگر نقد ہو تو جائز ہے[۵]۔

عن سمرۃ بن جندب ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم نھی عن بیع الحیوان بالحیوان نسیئۃ ص۲۴۵۔ شافعیہ کے نزدیک بیع الحیوان بالحیوان مطلقاً جائز ہے خواہ نسیئۃً ہو یا نقداً، حنفیہ کے نزدیک اگر نقداً ہو تو جائز ہے اگر نسیئۃً ہو تو ناجائز ہے۔ حضرت سمرۃ بن جندب کی یہ حدیث حنفیہ کی دلیل ہے۔

۱۔ اعلاء السنن ص ۳۱۹ ج ۱۴۔ ۲۔ دیکھئے اعلاء السنن ص ۳۲۱ ج ۱۴۔

۳۔ ایضاً ص ۳۲۱، ۳۲۲ ج ۱۴۔ ۴۔ التعلیق الصبیح ۳۰۹ ج ۲۔

۵۔ اعلاء السنن ص ۳۱۵ ج ۱۴۔

شافعیہ اس کے بعد آنے والی حضرت عبداللہ بن عمرو کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک مرتبہ لشکر کی تیاری کے وقت اونٹ کم ہوگئے تو آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے صدقہ کے اونٹ لینے کا حکم فرمایا ایک اونٹ کے بدلے میں دو اونٹ ظاہر ہے یہ معاملہ نسیئۃ ہی تھا کیونکہ لشکر کے پاس اس وقت اتنے اونٹ نہیں تھے۔

علامہ توربشتی نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ اول تو اس حدیث کی سند میں کچھ کلام ہے بنا بر تسلیم صحت جواب یہ ہوگا کہ یہ واقعہ تحریم ربا سے پہلے کا ہے۔ اس واقعہ میں توجیہ اس لئے کرنی پڑی کہ نہی والی حدیث اس سے اقوی واثبت ہے[1]۔

باب المنهى عنها من البيوع

اس باب میں بیع کی ان اقسام کا تذکرہ کیا جائے گا جن کی شریعت میں ممانعت ہے۔ ابتدائی احادیث میں جن بیوع کا ذکر ہے ان کی مختصر سی وضاحت کی جاتی ہے۔

بیع محاقلہ:۔

محاقلہ کا مطلب ہے کھڑی ہوئی کھیتی کو اسی جنس کے نکلے ہوئے غلہ کے بدلے میں بیچنا۔ یہ بیع ممنوع ہے کیونکہ اس میں تفاضل کا احتمال ہے ہوسکتا ہے کھیتی کے اندر غلہ کم ہو اور نکلا ہوا زیادہ یا اس کے برعکس اس صورت میں ربا لازم آئے گا۔

بیع مزابنہ:۔

درختوں پر لگے ہوئے پھلوں کو اسی جنس کے اترے ہوئے پھلوں کے بدلہ میں بیچنا یہ بھی ممنوع ہے کیونکہ اس میں بھی سود کا احتمال ہے۔ کبھی مزابنہ کا اطلاق مزابنہ اور محاقلہ دونوں پر بھی آجاتا ہے۔

بیع العرایا

اس باب کی بعض احادیث میں آرہا ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے عرایا کی بیع کی اجازت دی ہے، اس پر سب کا اتفاق ہے کہ بیع العرایا جائز ہے البتہ عرایا کی تفسیر وتصویر میں ائمہ کا اختلاف ہوا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک عرایا کی تفسیر عرب میں یہ رواج تھا کہ جب باغ میں پھل لگ جاتے تو

[1] التعلیق الصبیح ص ۳۱۰ ج ۳۔

اس میں سے چند درختوں پر لگے ہوئے پھل کسی فقیر کو ھبہ کر دیتے اس کو "عریہ" کہتے ہیں عام طور پر ایسا ہوتا کہ فقیر اپنے پودوں کی حفاظت اور دیکھ بھال کے لئے باغ میں آنے جانے لگ جاتا باغ کا مالک بھی اپنے اہل و عیال سمیت باغ میں ہی مقیم ہوتا فقیر کے آنے جانے سے ان کو تکلیف ہوتی اس لئے باغ والا فقیر سے یہ کہتا کہ اندازے سے ان درختوں پر جتنا میوہ ہوگا اتنا اُترا ہوا میوہ لے کر یہ درخت والے پھل ہمیں دے دو۔ اس معاملہ کو عرایا کہتے تھے۔

اس معاملہ کی شکل اگرچہ بیع مزابنہ کے ساتھ ملتی جلتی ہے لیکن حنفیہ کے نزدیک حقیقۃً بیع نہیں بلکہ اس کی حقیقت استرداد الہبہ بالہبہ ہے۔ مالک نے درختوں پر لگی ہوئی کھجوریں فقیر کو ہبہ کیں لیکن چونکہ فقیر نے اس پر قبضہ نہیں کیا تھا اس لئے ھبہ تام نہیں ہوا تھا مالک ہبہ کے تام ہونے سے پہلے اپنے ھبہ سے رجوع کر کے اس کی جگہ دوسرا ہبہ دے رہا ہے اس میں کوئی حرج نہیں، چونکہ یہ معاملہ درحقیقت بیع نہیں ہے اس لئے اس میں سود بھی لازم نہیں آتا لہٰذا آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے اس کی اجازت دے دی۔

بعض احادیث میں عرایا کا مزابنہ سے استثناء کیا گیا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک وہ استثناء منقطع ہوگا چونکہ عرایا کی صورت مزابنہ سے ملتی جلتی ہے اس لئے مزابنہ سے نہی کرنے سے شبہ ہو سکتا تھا کہ شاید عرایا والا معاملہ بھی ناجائز ہو اس لئے آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے اس کا استثناء فرمادیا۔

مالکیہ کے نزدیک عرایا کی تفسیر امام مالک سے عرایا کی دو تفسیریں منقول ہیں ایک یہی حنفیہ والی۔ اس کی تخریج و تنقیح ان کے ہاں مختلف ہے وہ اس کو صورۃً اور حقیقۃً بیع مزابنہ شمار کرتے ہیں جبکہ حنفیہ کے نزدیک صورۃً بیع ہے حقیقۃً استرداد الہبہ بالہبہ ہے۔ دوسری تفسیر امام مالک سے یہ منقول ہے کہ بعض اوقات کسی کے چند پودے دوسرے کے باغ میں ہوتے ہیں، پھلوں کے موسم میں جب یہ شخص اپنے مملوکہ درختوں کی دیکھ بھال کے لئے آتا ہے تو باغ والے کو اس سے تکلیف ہوتی ہے اس لئے وہ درختوں والے سے کہتا ہے کہ ان درختوں پہ لگے ہوئے پھل مجھے بیچ دو اور اس کے بدلہ میں اندازے سے اسی مقدار میں اترے ہوئے پھل مجھ سے لے لو۔ یہ معاملہ حقیقۃً بیع مزابنہ ہے کیونکہ بائع ان درختوں کا مالک تھا۔ لیکن دفعِ حرج کے لئے شریعت نے اس خاص صورت کی اجازت دے دی۔

شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک عرایا کی تفسیر شافعیہ کے نزدیک عریہ کی صورت یہ ہے کہ جب تازہ کھجوریں اُترنے کا موسم آتا تو جن کے باغ نہ ہوتے ان کا بھی دل چاہتا کہ ہم بھی تازہ کھجوریں کھائیں ان کے پاس خریدنے کے لئے دراہم و دنانیر تو نہ ہوتے البتہ پچھلے سال کی اتری ہوئی کھجوریں ہوتیں وہ ان تمر کے بدلہ میں کسی درخت پر لگی ہوئی رطب خرید لیتے یہ معاملہ بھی حقیقۃً بیع مزابنہ ہے لیکن دفعِ ضرورت کے لئے اس کی اجازت دی گئی ہے۔

اس باب کی بعض حدیثوں میں آرہا ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے پانچ وسق میں اس کی اجازت دی ہے حنفیہ کے نزدیک پانچ وسق کی قید واقعی ہوگی کیونکہ جب یہ معاملہ حقیقۃً مزابنہ ہے ہی نہیں ہے۔ تو پانچ وسق سے زیادہ میں بھی جائز ہونا چاہیئے، حدیث میں پانچ وسق کا ذکر اس لئے کیا گیا کہ اس وقت عموماً پانچ وسق ہی میں یہ معاملہ ہوتا تھا۔ ائمہ ثلٰثہ کے نزدیک یہ حقیقۃً بیع مزابنہ ہے لیکن ضرورت کی وجہ سے اس کی اجازت دی گئی ہے اور اصول ہے الضروری مقدر بقدر الضرورۃ اور ضرورت پانچ وسق سے پوری ہوجاتی ہے اس لئے پانچ وسق سے زیادہ میں بیع العریہ جائز نہیں ان کے نزدیک پانچ وسق کی قید احترازی ہوگی۔

بیع الثنیا:

باغ وغیرہ فروخت کرتا ہے اور اس میں سے غیر معین حصہ کا استثناء کرلیتا ہے یہ ناجائز ہے۔ اگر مستثنیٰ کی مقدار متعین ہو تو جائز ہے مثلاً یہ کہے کہ اس باغ کی کھجوریں بیچ رہا ہوں سوائے دو من کھجوروں کے۔

بیع قبل بدو الصلاح:

اس باب کی بعض حدیثوں میں آرہا ہے کہ نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے بیع قبل بدو الصلاح سے منع فرمایا ہے بدو الصلاح کی تفسیر حنفیہ کے ہاں یہ ہے کہ وہ پھل عاہت اور آفت وغیرہ سے محفوظ ہوجائیں چنانچہ مشکوٰۃ ص۲۴۷ پر مسلم کے حوالہ سے ایک روایت میں ویأمن العاہۃ کے لفظ صراحۃً مذکور ہیں شافعیہ کے نزدیک بدو الصلاح سے مُراد ہے ظہور النضج یعنی پھل پکنا شروع ہوجائیں۔

حدیث میں بدو الصلاح کی جگہ اور بھی مختلف الفاظ وارد ہوئے ہیں مثلاً: (۱) حتی یزھو (۲) حتی یبیض (۳) حتی تزھی (۴) حتی تحمر (۵) حتی یحمار (۶) حتی یشتد (۷) حتی یسود وغیر ذالک۔ ان تمام احادیث میں بات ایک ہی بتانی مقصود ہے کہ بدو صلاح سے پہلے بیع نہ کرو اور بدو صلاح سے مُراد ہے آفت سے مامون ہوجانا لیکن آفت سے مامون ہونے کی علامات مختلف ہوتی ہیں بعض کھیتیاں سفید ہونے پر آفت سے مامون ہوتی ہیں بعض سُرخ ہونے پر علیٰ ھٰذا القیاس ان حدیثوں میں مختلف چیزوں کی مختلف علامات ذکر کی گئی ہیں مقصد ایک ہی ہے کہ ایسی علامت ظاہر ہوجائے جس سے اس کا آفت سے مامون ہونا معلوم ہوجائے۔

صور بیع الثمار: پھلوں اور کھیتی کی بیع کی دو صورتیں ہیں۔ (۱) بیع قبل بدو الصلاح۔ (۲) بعد بدو الصلاح۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی تین تین قسمیں ہیں۔

(ا) بیع بشرط القطع یعنی بائع یہ شرط لگادے کہ اپنے پھل فوراً درخت سے کاٹ لوگے۔

(ب) بیع بشرط الترک یعنی عقد میں یہ شرط ہو کہ فلاں وقت تک یہ پھل درخت پر ہی لگے رہیں گے۔

لہ اَوجز المسالک ص ۲۸ ج ۵۔

(ج) بیع بالاطلاق یعنی عقد کے اندر نہ قطع کی شرط لگائی گئی ہو اور نہ ہی ترک کی۔

اس طرح کل چھ قسمیں ہوگئیں تین قبل بدو الصلاح کی اور تین بعد بدو الصلاح کی ان اقسام کے بارہ میں مذاہب حسب ذیل ہیں۔

صور مذکورہ کے احکام ائمہ کے نزدیک

امام شافعی و احمد کے نزدیک بدو صلاح کے بعد کی تینوں صورتیں جائز ہیں اور بدو صلاح سے پہلے کی تینوں صورتیں ناجائز ہیں لیکن ایک صورت عقلاً مستثنیٰ ہے وہ یہ کہ بیع قبل بدو الصلاح بشرط القطع ہو کیونکہ نہی کی اصل علت مفضی إلی المنازعت ہونا ہے اور بشرط القطع کی صورت میں منازعت کا احتمال نہیں۔ گویا ان کے نزدیک چھ میں سے چار صورتیں جائز ہیں تین بعد بدو الصلاح کی اور ایک قبل بدو الصلاح بشرط القطع والی۔ قبل بدو الصلاح کی باقی دو صورتیں ناجائز ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک اگر بیع بشرط الترک ہو تو قبل بدو الصلاح بھی ناجائز ہے اور بعد بدو الصلاح بھی اور اگر بشرط القطع ہو تو قبل بدو الصلاح بھی جائز ہے اور بعد بدو الصلاح بھی اطلاق والی بھی دونوں صورتیں جائز ہیں کیونکہ یہاں لفظوں میں اگرچہ اطلاق ہے لیکن حقیقت کے اعتبار سے یہ بشرط القطع ہی کی طرف راجع ہے کیونکہ بائع کو قطع کا مطالبہ کرنے کا حق حاصل ہوگا۔ وہ کسی بھی وقت اپنا درخت خالی کرا سکتا ہے۔

مالکیہ کی روایات اس مسئلہ میں مختلف ہیں حنفیہ کے ساتھ بھی ہیں اور شافعیہ و حنابلہ کے ساتھ بھی[1]

دلیل احناف

بیع بشرط القطع کی دونوں صورتوں کو شافعیہ و حنابلہ بھی جائز مانتے ہیں اس لئے اس میں کوئی اشکال نہیں اطلاق والی صورت بھی قطع ہی کی طرف راجع ہے اس لئے اس کے لئے بھی دلیل کی ضرورت نہیں۔ بیع بشرط الترک کی دونوں صورتوں کے عدم جواز کی وجہ صریح حدیث ہے نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع وشرط۔ بیع میں شرط کی دو قسمیں ہیں ایک وہ شرطیں جو مقتضائے عقد کے موافق ہیں دوسری وہ شرطیں جو مقتضائے عقد کے موافق نہیں اور اس میں احد العاقدین کا نفع ہے پہلی قسم کی شرط جائز ہے اور دوسری قسم کی شرطوں سے اس حدیث میں ممانعت کی گئی ہے۔ ترک علی الشجرہ کی شرط بھی مقتضائے عقد کے خلاف ہے اس لئے کہ عقد کا تقاضا تو یہ ہے کہ مشتری اپنے مملوکہ پھل لے جائے اور بائع کا درخت فارغ کر دے اور اس شرط میں مشتری کا نفع ہے اس لئے یہ عقد ناجائز ہوگا معلوم ہوا شرطِ ترک والی دونوں صورتیں ناجائز ہیں۔ قطع کی شرط مقتضائے عقد کے موافق ہے۔

شافعیہ کی دلیل

نہی عن البیع قبل بدو الصلاح والی حدیثوں کا منطوق یہ ہے کہ بدو الصلاح سے پہلے بیع کی سب صورتیں ناجائز ہیں اور مفہوم مخالف ان کا یہ ہے کہ بعد بدو الصلاح کی سب

---

[1] تفصیل مذاہب کے لئے دیکھئے اوجز المسالک ص ۲۸، ۲۹ ج ۵۔

صورتیں جائز ہیں۔ شافعیہ وحنابلہ کی طرف سے کہا جاتا ہے کہ ہمارا مذہب حدیث کے منطوق کے بھی موافق ہے اور مفہوم مخالف کے بھی اگرچہ ایک صورت عقلاً مستثنیٰ کرلی گئی ہے جبکہ حنفیہ کا اس حدیث کے نہ منطوق پر عمل ہے نہ مفہوم پر۔

جوابات ① امام طحاویؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ اس حدیث میں ان صور ستہ کا حکم شرعی بیان کرنا مقصود نہیں ان کے احکام دوسرے دلائل سے معلوم ہو چکے ہیں یہاں جو بیع قبل بدو الصلاح سے نہی کی گئی ہے یہ نہی ارشادی ہے مطلب یہ ہے کہ یہ بیع تمہاری مصلحت دنیویہ کے خلاف ہے۔ صحیح بخاری میں حضرت زید بن ثابتؓ کی حدیث ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ لوگ بدو صلاح سے پہلے بھی بیع کر لیا کرتے تھے لیکن جب ادائے ثمن کا موقع آتا تو مشتری کہتا کہ پھلوں کو فلاں فلاں بیماری لگ گئی تھی فلاں آفت آگئی تھی اب میں پورے ثمن کیسے ادا کر سکتا ہوں بائع پورے ثمن کا مطالبہ کرتا آئے روز اس قسم کے جھگڑے نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے دربار میں پیش ہوتے رہتے اس لئے نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے بطور مشورہ یہ فرمایا کہ جب تک پھل آفت سے مامون نہ ہو جائیں اس وقت تک بیع کیا ہی نہ کرو تاکہ اس قسم کی صورت حال پیش ہی نہ آئے۔ صحیح بخاری کے لفظ یہ ہیں فلا تبتاعوا حتی یبدو صلاح الثمر کالمشورۃ یشیر بہا لکثرۃ خصومتہم[1]

② امام طحاویؒ نے دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ اس حدیث میں بدو صلاح سے پہلے مطلق بیع سے نہی نہیں بلکہ بیع سلم سے نہی ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ جواز سلم کی شرائط میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ مسلم فیہ بیع کے وقت سے لے کر اس کی وصولی تک بازار سے نایاب نہ ہو۔ بیع سلم قبل بدو الصلاح سے اس لئے نہی فرمادی کہ بدو صلاح سے پہلے عموماً وہ چیز بازار سے نایاب ہوجاتی بدو صلاح کے بعد نایابی کا خطرہ نہیں رہتا اس لئے بیع سلم کو فساد سے بچانے کے لئے یہ حکم فرمایا۔

③ حنفیہ میں سے امام سرخسیؒ کا مذہب یہ ہے کہ بیع قبل بدو الصلاح بشرط الاطلاق ناجائز ہے اور بعد بدو الصلاح بشرط الاطلاق جائز ہے۔ سرخسیؒ کے قول کے مطابق یہ حدیث اطلاق والی صورت پر محمول ہوگی اور حدیث کے منطوق اور مفہوم دونوں پر عمل ہو جائے گا۔

یاد رہے کہ حدیث کے ظاہر پر مکمل عمل شافعیہ وحنابلہ نے بھی نہیں کیا کیونکہ انہوں نے قبل بدو الصلاح والی صورتوں میں سے شرط قطع والی صورت کو عقلاً مستثنیٰ قرار دیا ہے جبکہ ہم نے دوسری صریح حدیثوں کی وجہ سے حدیث کے ظاہر کو چھوڑا ہے۔

---

[1] صحیح بخاری ص ۲۹۲ ج ۱۔

عن جابر قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع السنين وأمر بوضع الجوائح ص ۲۴۷۔

بیع السنین: بیع معاومہ کو ہی کہتے ہیں۔ وضع الجوائح سے مُراد یہ ہے کہ مشتری کے مبیع پر قبضہ کر لینے کے بعد اس پر کوئی آفت آجائے تو بائع ثمن کم کر دے۔ اس صورت میں وضع جوائح کا امر حنفیہ اور جمہور کے نزدیک استحبابی ہے وجوبی نہیں کیونکہ مشتری کے قبضہ کر لینے کے بعد وہ چیز مشتری کے ضمان میں چلی گئی۔ اگر جائحہ قبل القبض آئے تو وضع جوائح واجب ہوگا کیونکہ دہ مبیع بائع کی ضمان میں ہلاک ہوئی ہے اس کے ھلاک ہونے سے بیع فسخ ہو جائے گی اور بائع ثمن کا مستحق نہیں رہے گا۔

اگلی حدیث میں لفظ آ رہے ہیں " فلا یحل لک أن تأخذ منہ شیئاً "۔ یہاں عدم حلت سے مراد مطلقاً کراہت اور غیر مناسب ہونا ہے جو بطور عموم مجاز کے کراہت تحریمی اور تنزیہی دونوں کو شامل ہے۔ قبل القبض کی صورت میں کراہت تحریمی ہو گی اور بعد القبض کی صورت میں تنزیہی۔

فيبيعونه في مكانه۔ بیع فی مکانہ سے مراد بیع قبل القبض ہے۔

عن ابی هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا تلقوا الركبان الخ ص ۲۴۷

اس حدیث میں جن چیزوں سے نہی کی گئی ہے ان کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

① **تلقی رکبان یا تلقی جلب**۔ جو قافلے باہر سے غلہ لے کر آ رہے ہیں منڈی میں آنے سے پہلے ہی ان سے سودا کر لینا اگر اس سے شہر والوں کو نقصان ہو سکتا ہو یا آنے والوں کو ریٹ غلط بتائے جائیں تو یہ ناجائز ہے

② **بیع علی بیع بعض**۔ اگر دو آدمی کسی چیز کا سودا کر رہے ہوں جب تک وہ کوئی فیصلہ نہ کر لیں تیسرے آدمی کو اس میں دخل اندازی نہیں کرنی چاہیئے۔

③ **تناجش**۔ اس کا معنی ہے صرف مشتری کو دھوکا دینے کے لئے اور اس کو سودے کی طرف زیادہ راغب کرنے کیلئے زیادہ ثمن کی پیشکش کرنا حالانکہ وہ چیز خریدنے کا کوئی ارادہ نہیں رکھتا۔

④ **بیع حاضر لبادٍ**۔ کوئی شہری کسی دیہاتی سے کہتا ہے کہ تم اپنا غلہ وغیرہ میرے پاس چھوڑ جاؤ میں کچھ عرصہ کے بعد جب یہ جنس شہر میں مہنگی ہو جائے گی تو بیچ دوں گا یہ ناجائز ہے۔ یہ بھی احتکار کی ایک قسم ہے[1] یہ ناجائز اس وقت ہے جب اس سے ضرر عام لازم آئے۔

⑤ **بیع المصراة**۔ اس حدیث میں تصریہ سے بھی نہی کی گئی ہے۔ تصریہ کا معنی ہے کسی جانور کا دودھ کچھ

[1] التعلیق الصبیح ص ۳۲۱ ج ۳۔ بیع الحاضر للبادی کے مختلف مفہوم بیان کئے گئے ہیں ان کے احکام میں بھی اختلاف ہوا ہے اس کی تفصیل دیکھئے اعلاء السنن (ص ۱۸۹ تا ۱۹۷ ج ۱۴)

دان روکے رکھنا دُودھ نہ دوہنا تاکہ جب مشتری دیکھے تو سمجھے کہ بہت دُودھ والا جانور ہے۔ اس کو تحفیل بھی کہتے ہیں اور ایسے جانور کو مصراۃ اور محفلہ کہتے ہیں۔

حاصل حدیث

حدیث کے اس آخری حصّہ کا حاصل یہ ہے کہ تصریہ ناجائز ہے لیکن اگر کوئی شخص یہ فعل کرلے اور مشتری دھوکہ میں آکر وہ جانور خرید لے اور بعد میں پتہ چلے کہ یہ مصراۃ تھی تو مشتری کو دو اختیار ہیں اگر اس جانور کو اسی حالت میں رکھنا چاہے تو رکھ لے اور اگر عیب کی وجہ سے رد کرنا چاہے تو رد کر دے لیکن ساتھ ایک صاع تمر بھی بائع کو دے۔

مذاہب

اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ جان بوجھ کر دھوکہ دہی کے لئے تصریہ کرنا ناجائز ہے لیکن اگر کوئی شخص ایسا کرلے بعد میں مشتری کو پتہ چلے کہ اس میں تصریہ کیا گیا تو مشتری کو یہ جانور واپس کرنے کا اختیار ہے یا نہیں

اگر اختیار ہے۔ تو اس کے ساتھ کچھ اور بھی واپس کرنا ضروری ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہوا ہے۔ ائمہ ثلاثہ کا مذہب یہ ہے کہ تصریہ عیب ہے اس کی وجہ سے مشتری کو خیار عیب ملے گا اگر وہ جانور واپس کرنا چاہے تو کر سکتا ہے لیکن اس کے ساتھ ایک صاع تمر کا بھی دینا پڑے گا امام ابو یوسف کی ایک روایت بھی یہی ہے کہ وہ رد کر سکتا ہے لیکن اس کے ساتھ اس نے اس جانور کا جو دودھ حاصل کیا ہے اس کی قیمت اداء کرنی پڑے گی۔[1]

طرفین کے نزدیک تصریہ ایسا عیب نہیں ہے جس کی وجہ سے وہ جانور رد کیا جا سکے، اب مشتری رجوع بالنقصان بھی کر سکتا ہے یا نہیں؟ کرخی کی روایت کے مطابق نہیں کر سکتا۔ طحاوی کی روایت کے مطابق کر سکتا ہے روایت طحاوی پر ہی فتویٰ ہے۔[2]

ائمہ ثلثہ کی دلیل

ائمہ ثلثہ زیر بحث حدیث کے ظاہر سے استدلال کرتے ہیں۔ حنفیہ نے اس حدیث کے ظاہر پر عمل نہیں کیا۔ اب ہمارے ذمہ دو باتیں بتانا ہے ایک یہ کہ حنفیہ نے ظاہر حدیث کو کیوں چھوڑا دوسرے حنفیہ اس حدیث کی توجیہ کیا کرتے ہیں۔

ترکِ ظاہر حدیث کی وجہ

حنفیہ کی طرف سے ظاہر حدیث کے ترک کی مختلف وجوہات بیان کی گئی ہیں۔

(۱) ایک وجہ تو وہ ہے جو اصول الشاشی اور نور الأنوار وغیرہ میں بیان کی گئی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ عادل راوی دو قسم کے ہوتے ہیں ایک وہ جو عادل ہونے کے ساتھ ساتھ معروف بالفقہ بھی ہوتے ہیں دوسرے

---

[1] دیکھئے اعلاء السنن ص ۵۸، ۵۹ ج ۱۴ [2] الکوکب الدری ص ۳۶۵ ج ۱ وفیہ ایضاً: "ثم حکی النووی عن أبی حنیفة وبعض المالکیة وغیرهم أن یردها ولا یرد معها صاعاً من تمر"

وہ جو معروف بالعدالۃ تو ہوتے ہیں معروف بالفقہ نہیں۔ پہلی قسم کے راوی کی روایت اگر قیاس کے مقابلہ میں آئے تو اس روایت کو ترجیح ہوگی اور اگر دوسری قسم کے راوی کی روایت قیاس کے مقابلہ میں آئے تو قیاس کو ترجیح ہوگی یہاں بھی یہ حدیث چونکہ خلاف قیاس ہے اور اس کے راوی حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ ہیں جو عادل غیر فقیہ ہیں اس لئے یہاں قیاس پر عمل کیا جائے گا۔

لیکن یہ وجہ صحیح نہیں نہ ہی یہ فقہ حنفی کے مزاج کے موافق ہے۔ اس لئے کہ اوّل تو یہ ضابطہ عادل غیر فقیہ راوی کی روایت پر قیاس کو ترجیح ہوگی یہی صحیح نہیں نہ ہی یہ ضابطہ حنفیہ کے ائمہ ثلثہ میں سے کسی سے منقول ہے کیونکہ حنفیہ بہر صورت حدیث کو قیاس پر مقدم کرتے ہیں اس کی بہت سی مثالیں دی جاسکتی ہیں بلکہ حنفیہ تو قول صحابی کو بھی قیاس پر مقدم کرتے ہیں وہ کیسے حدیث مرفوع پر قیاس کو ترجیح کیسے دے سکتے ہیں۔ لہٰذا صرف یہی نہیں کہ یہ ضابطہ امام ابو حنیفہ امام ابو یوسف اور امام محمد میں سے کسی سے منقول نہیں بلکہ یہ ان کے فقہی مزاج کے ہی خلاف ہے۔ ہاں البتہ امام محمد کے شاگرد عیسیٰ بن ابان کی طرف اس ضابطہ کی نسبت کی گئی ہے لیکن یہ نسبت بھی کسی غلط فہمی پر مبنی معلوم ہوتی ہے عیسیٰ بن ابان کی طرف اس کی نسبت صحیح ہو یا غلط ائمہ مذہب میں سے کسی نے یہ بات نہیں کہی بلکہ یہ ان کے اصولوں کے خلاف ہے۔

پھر دوسری بات یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کو عادل غیر فقیہ راوی کہنا بھی درست نہیں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا شمار فقہاء صحابہؓ میں ہوتا ہے، آپ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں عہد خلافت راشدہ میں بھی فتویٰ دیا کرتے تھے بعض فتاویٰ میں فقہاء صحابہؓ کی مخالفت بھی کی ہے[1]۔ اس لئے ترکِ ظاہر حدیث کی یہ وجہ بیان کرنا صحیح نہیں۔

(۲) ظاہر حدیث کو ترک کرنے کی صحیح وجہ یہ ہے کہ یہ حدیث بہت سے اصول دینیہ مسلمہ اور احادیث صحیحہ کے خلاف ہے اس لئے ضروری ہے کہ ان اصول مسلمہ متفق علیہا کے مطابق عمل کرتے ہوتے ہوئے اس خبر واحد میں توجیہ کرلی جائے۔ چند ایک اصول مسلمہ یہ حدیث جن کے معارض ہے حسب ذیل ہیں۔

۱۔ الخراج بالضمان یہ حدیث بھی ہے اور تمام ائمہ کا متفقہ ضابطہ بھی۔ مطلب اس کا یہ ہے کہ کسی چیز کا خراج یعنی اس کا نفع اسی شخص کے لئے ہوگا جو اس کا ضامن ہو۔ مثلاً جب کسی نے کوئی چیز خریدی اور اس پر قبضہ بھی کرلیا اب یہ چیز اس کے ضمان میں آگئی اگر ھلاک ہوگی تو اسی کی ہلاک ہوگی لہٰذا اس کے منافع بھی اسی کے لئے ہوں گے۔ یہاں بھی یہی صورت ہے جب مصراۃ مشتری کے ضمان میں ہے تو اس کے منافع دودھ وغیرہ بھی اس کا ہوگا جب دودھ اسی کا حق ہے تو اس کے بدلہ میں ایک صاع لوٹانا اس حدیث اور اس قاعدہ مسلمہ کے خلاف ہے یہی وجہ ہے کہ اگر اس مصراۃ کو چند دن رکھ کر تصریہ کے علاوہ کسی اور عیب کی وجہ سے رد کردیا تو شافعیہ کے نزدیک بھی اس کے دودھ کے بدلہ میں کوئی چیز نہیں دی جائے گی۔

---

[1] دیکھئے اعلاء السنن ص ۸۳ ج ۱۴۔

(ب)۔۔۔ دین کا ایک ضابطہ ہے الغرم بالغنم (تاوان نفع کے بدلہ میں ہے) مطلب اس کا یہ ہے کہ جو شخص کسی چیز سے نفع حاصل کرے گا وہی اس کا تاوان ادا کرے گا۔ اسی طرح جو شخص کسی چیز کا تاوان ادا کرے گا وہی اس کا نفع بھی حاصل کرے گا۔ مصراۃ واپس کرنے سے پہلے اس کا غرم چونکہ مشتری پر تھا اس لئے دودھ کا غنم بھی اس کیلئے ہوگا۔ ایک صاع تمر کس چیز کے بدلہ میں؟

(ج)۔۔۔ اگر مان لیا جائے کہ یہاں دودھ جو مشتری نے پیا ہے تو بھی اس کی ضمان کا جو طریقہ یہاں بیان کیا گیا ہے وہ مثلیات میں ضمان کے اجماعی طریقہ کے خلاف ہے۔ ضمان کا اصول یہ ہے کہ یا تو اس چیز کی مثل صوری دی جائے یا مثل معنوی یعنی قیمت دی جائے اس اصول کا تقاضا یہ ہے کہ جتنا دودھ مشتری نے حاصل کیا ہے یا تو اتنا دودھ دے یا اس کی قیمت ہمیشہ ایک صاع تمر دلوانا دین کے اس ضابطہ ضمان کے خلاف ہے کیونکہ یہ ضروری نہیں کہ دودھ ہمیشہ اتنا ہی ہو جس کی قیمت ایک صاع تمر کے برابر بنتی ہو۔

اس حدیث کا ظاہر چونکہ دین کے مسلمہ ضابطوں اور متفق علیہ اصولوں اور نصوص صحیحہ صریحہ کے خلاف ہے اس لئے ہم اس حدیث کے ظاہر پر عمل نہیں کر سکتے۔ حدیث میں کسی توجیہ کی ضرورت ہے ذیل میں چند ایک توجیہات پیش کی جاتی ہیں۔

توجیہات حدیث

(۱) حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ ہمارے نزدیک بھی مصراۃ کو رد کرنا واجب ہے لیکن دیانۃً، قضاءً نہیں۔ یہ حدیث بھی دیانت پر محمول ہے۔ محقق ابن الہمام نے ایک ضابطہ لکھا ہے کہ غرر کی دو قسمیں ہیں ایک غرر قولی دوسری غرر فعلی، غرر قولی کی وجہ سے مبیع کو قضاءً بھی واپس کیا جا سکتا ہے غرر فعلی کی وجہ سے دیانۃً تو بائع پر واپس لینا ضروری ہے لیکن قاضی قضاء کے تحت اسکو واپس لینے پر مجبور نہیں کر سکتا

(۲) آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے یہ فیصلہ بطور مصالحت کے فرمایا یعنی بطور صلح کے فرمایا کہ بائع یہ جانور واپس لے لے اور مشتری کی دلداری کے لئے بائع کو ایک صاع تمر دیدے بطور صلح کے اس طرح کا معاملہ ہمارے نزدیک بھی کیا جا سکتا ہے قضاءً اس بات پر کسی کو مجبور نہیں کیا جا سکتا آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کا یہ فیصلہ بھی بطور قضاء شرعی کے نہیں تھا۔

لہ عن عائشۃ رضی اللہ عنہا ان رجلا اشتری غلاما فی زمن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فکان عندہ ما شاء اللہ ثم ردہ من عیب وجدہ فقضی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بردہ بالعیب، فقال المقضی علیہ قد استغلہ، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: "الخراج بالضمان" رواہ الشافعی واحمد واصحاب السنن والحاکم صححہ ابن القطان وقال الترمذی: حسن صحیح والعمل علیہ عند اہل العلم وقال الطحاوی تلقاہ العلماء بالقبول (من اعلاء السنن مختصرا ص ۷۰ تا ۷۳ ج ۱۴)

(۳) حضرت شیخ الہندؒ سے یہ جواب منقول ہے کہ ہمارے نزدیک یہ فیصلہ استحباب پر محمول ہے۔ استحباب سے مُراد غالبًا وہی صورت ہوگی جو دوسری توجیہ میں بیان ہوئی ہے یعنی مستحب ہے کہ دونوں رضامندی سے اس انداز سے مصالحت کرلیں۔

ملامسہ زمانہ جاہلیت میں یہ رواج تھا کہ کسی سودے کی بات ہو رہی ہوتی تو ایک فریق مبیع کو ہاتھ لگا لیتا اب یہ سمجھا جاتا کہ بیع لازم ہوگئی دوسرے فریق کو یہ بات ماننی پڑے گی آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیہِ وَسَلَّم نے اس سے منع فرمایا ہے۔

منابذہ۔ مندرجہ بالا طریقہ سے بیع کو لازم کرنے کے لئے کوئی کنکری اٹھا کر پھینک دیتا اور سمجھتا کہ اب بیع پختہ ہو گئی ہے حالانکہ دوسرا فریق اس پر راضی نہیں۔ ان دونوں کے ناجائز ہونے کی علت یہ ہے کہ ان میں فریقین کی تراضی کا تحقق نہیں۔

عن ابی ھریرۃ قال نھی رسُول اللہ صَلَّی اللّٰہ عَلَیہِ وَسَلَّم عن بیع الحصاۃ وعن بیع الغرر ص۲۴۷

بیع الحصاۃ سے ارجح قول کے مطابق منابذہ ہی ہے۔ بیع الغرر کا لفظ بہت جامع ہے۔ بہت سی بیعوں کو شامل ہے مثلاً (۱) حبل الحبلہ کی بیع۔ (۲) فضاء میں اڑنے والے پرندہ کی بیع۔ (۳) مچھلی کی سمندر کے اندر بیع کرنا۔ (۴) معدوم کی بیع اسی طرح ہر وہ جس کا مستقبل مخدوش ہو۔ (۵) جس کے تسلیم پر قادر نہ ہو مثلاً عبد ابق کی بیع۔

وعنہ قال نھی رسُول اللہ صَلَّی اللہ عَلَیہِ وَسَلَّم عن بیع فضل الماء ص۲۴۸

پانی کی کئی صورتیں ہوسکتی ہیں ایک تو عام دریاؤں وغیرہ کا پانی ہے یہ پانی تو کسی کی ملک نہیں مباح عام ہیں نہ کوئی اس کو بیچ سکتا ہے اور نہ ہی کسی کو اس کے استعمال سے منع کرسکتا ہے۔ جو پانی محرز ہو مثلاً اپنے برتنوں میں جمع کرلیا ہو ایسا پانی محرز کی ملک ہو جاتا ہے خود بھی استعمال کرسکتا ہے اور بیچ بھی سکتا ہے لیکن اس کا بیچنا ناپسندیدہ اور خسیس حرکت ہے۔ کسی کی زمین میں کنواں یا چشمہ وغیرہ ہو تو حنفیہ کے نزدیک اس کا حکم یہ ہے کہ یہ پانی اسی زمین والے کی ملک تو نہیں ہوگا البتہ وہ اس پانی کا زیادہ حقدار ہوگا لیکن اسکو بیچ نہیں سکے گا اسی طرح اگر کوئی مسافر وغیرہ وہاں پانی پینا چاہے تو اس کو روک نہیں سکتا اسی طرح جانوروں کو پلانا چاہے تو اس سے بھی منع کرنے کی اجازت نہیں[1]۔

اس حدیث میں جو پانی کی بیع سے نہی ہے اس سے مراد وہ پانی ہے جو مملوک نہ ہو۔ اور فضل کی قید احترازی نہیں بلکہ زیادت تقبیح کے لئے اس کا اضافہ کیا گیا ہے کہ غیر مملوک پانی بیچنا تو ویسے ہی ناجائز ہے اور اگر وہ اپنی ضرورت سے زائد بھی ہو تو اس کی قباحت میں مزید اضافہ ہو جائے گا اس صورت میں یہ نہی تحریمی ہوگی۔

(۱) دیکھئے اعلاء السنن ص ۱۵۷، ۱۶۰ ج ۱۴۔

لایباح فضل الماء لیباع بہ الکلاء ص۲۴۸۔

بعض روایات میں "لایباع" کی جگہ لایمنع کے لفظ ہیں "لایمنع فضل الماء لیمنع بہ الکلاء" علامہ توربشتی نے اسی لایمنع والی روایت کو ترجیح دی ہے اس صورت میں حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ ایک شخص ارض موات کو آباد کر کے اس میں کنواں کھودتا ہے اور وہ چاہتا ہے کہ اردگرد جو گھاس والی زمین ہے یہاں پر جانور چرانے سے لوگوں کو منع کر دے لیکن صراحۃً تو ان کو اس سے روک نہیں سکتا اس کے لئے حیلہ یہ کرتا ہے کہ جو لوگ وہاں جانور چرانے آتے ہیں ان سے کہتا ہے کہ گھاس بے شک چراؤ لیکن بعد میں میں اپنے کنویں سے تمہیں پانی نہیں لینے دوں گا قریب اور بھی کوئی پانی کا انتظام نہیں ہے، گھاس چرنے کے بعد چونکہ عموماً جانوروں کو پیاس لگ جایا کرتی ہے اس لئے اگر پانی کا قریب انتظام نہ ہو تو وہاں جانوروں کو چرانا مشکل ہوتا ہے اس لئے جب یہ شخص ان کو پانی سے روکے گا تو نتیجہ کے اعتبار سے گھاس چرانے سے ہی روکنا ہوگا۔ "لیمنع بہ الکلاء" لام عاقبت کا ہے مطلب یہ ہے کہ اپنی ضرورت سے زائد پانی نہ روکو اس کا نتیجہ گھاس سے روکنا ہوگا۔[1]

عن ابن عمر أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم نھی عن بیع الکالئ بالکالئ ص۲۴۸

بیع الکالئ بالکالئ سے مراد دین کی بیع کرنا دین کے بدلہ میں یہ بیع مالم یقبض کے حکم میں ہی داخل ہے۔ بعض نے اس کی صورت یہ بیان کی ہے کہ فرض کیجئے عمرو نے زید کو دس گز کپڑا معین نوعیت کا دینا ہے اور بکر کو اس نے دس درہم دینے ہیں اب زید یہ کہتا ہے کہ میں نے جو دس گز کپڑا عمرو سے لینا تھا وہ تمہیں بیچتا ہوں ان دس درہم کے بدلہ میں جو تمہارے عمرو کے ذمہ ہیں یہ جائز نہیں۔[2]

عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ قال نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع العربان ص۲۴۸۔

بیع العربان کی صورت یہ ہے کہ مشتری بائع کو پیشگی کچھ رقم دے دیتا ہے کہ اگر بیع ہوگئی تو اتنی رقم ثمن میں سے وضع کر لی جائے گی اور اگر بیع نہ ہوئی تو یہ رقم بائع کے پاس ہی رہے گی، وہ واپس نہیں دے گا۔ اجارہ وغیرہ میں بھی اس طرح کی صورت ہو سکتی ہے۔ بیع العربان حنفیہ اور جمہور کے نزدیک ناجائز ہے۔ امام احمد کے نزدیک جائز ہے ابن عمر وغیرہ بعض سلف سے بھی اس کا جواز منقول ہے حنفیہ اور جمہور کا مستدل زیر بحث حدیث ہے اس پر اگرچہ بعض نے کچھ کلام کی ہے لیکن علماء نے اس کے تسلی بخش جواب دیدیئے ہیں۔[3]

---

[1] التعلیق الصبیح ص۳۲۳ ج۳۔ [2] التعلیق الصبیح ص ۳۲۵ ج ۳۔ [3] دیکھئے اعلاء السنن ص۱۶۶، ص۱۶۷ ج ۱۴ (و استدل المجوزون بحدیث زید بن اسلم ولکنہ ضعیف)

عن علی قال نهی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع المضطر الخ ص۲۴۸

بیع المضطر کی کئی صورتیں بیان کی گئی ہیں۔ بعض نے کہا کہ مضطر سے مُراد مکرہ ہے یعنی جس شخص کو اکراہ کے ساتھ بیع پر مجبور کیا گیا ہو اس سے بیع نہیں کرنی چاہیئے۔ بعض نے کہا بیع مضطر کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص کسی مصیبت میں ایسا مبتلا ہو جائے کہ گھر کی ضرورت کی چیزیں بھی بیچنے پر مجبور ہو جائے اور سستے داموں بیچنے کے لئے تیار ہو جائے ایسے شخص سے وہ چیز خریدنے کی بجائے ویسے ہی قرض وغیرہ دے کر تعاون کر دینا چاہیئے پہلی صورت میں یہ نہی تحریمی ہوگی اور دوسری صورت میں تنزیہی[1]

وعنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یحل سلف و بیع ولا شرطان فی بیع۔ ص۲۴۸

عقد میں شرط دو قسم کی ہوتی ہے ایک وہ شرط جو ملائم عقد ہو اس کی بعض نے علامت یہ بیان کی ہے کہ اس شرط کا تلفظ اور سکوت دونوں برابر ہوں[2] ایسی شرط عقد میں لگائی جائے تو جائز ہے خواہ ایک شرط ہو یا ایک سے زائد۔ دوسری قسم کی شرطیں وہ ہیں جو مقتضائے عقد کے خلاف ہوں اور ان میں احد العاقدین کا نفع ہو ایسی شرط مفسدِ عقد ہوتی ہے۔

بیع کے فاسد ہونے کے لئے ایک ہی شرط فاسد کافی ہے یا کم از کم دو شرطوں کا ہونا ضروری ہے اس میں حنفیہ شافعیہ اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ شرطِ فاسد خواہ ایک ہو یا اس سے زائد بہرحال اس سے بیع فاسد ہو جائے گی مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک ایک شرط فاسد سے بیع فاسد نہیں ہوتی بلکہ فساد کے لئے ضروری ہے کہ کم از کم دو شرطیں ہوں[3]۔

اس حدیث میں لفظ ہیں "لا شرطان فی بیع" حنابلہ وغیرہ تثنیہ کی شرط کو احترازی قرار دیتے ہیں اور اس سے استدلال کرتے ہیں کہ اگر ایک شرط غیر ملائم ہو تو جائز ہے۔ جمہور کے نزدیک یہ قید احترازی نہیں اتفاقی ہے اس کا ایک قرینہ یہ بھی ہے کہ اس حدیث کی بعض روایتوں میں لفظ ہیں "نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع و شرط[4]"۔

قید کو اتفاقی ماننے کی صورت میں حدیث کے پہلے حصہ کی تفسیر آسانی سے ہو جاتی ہے۔ حدیث کا پہلا حصہ ہے لا یحل سلف و بیع قرض اور بیع جائز نہیں حنفیہ اور جمہور کے نزدیک تو اس کا مطلب واضح ہے کہ ایک آدمی کسی کو قرض دیتا اور یہ شرط لگا دیتا ہے کہ تم اپنی فلاں چیز مجھے بیع دو اس طرح کرنا صحیح نہیں۔

---

[1] التعلیق الصبیح ص ۳۲۵ ج ۳ بیع مضطر و بیع محتاج کے متعلق مزید تفصیل دیکھئے اعلاء السنن ص ۲۰۴ تا ۲۰۹ ج ۳۔ [2] التعلیق الصبیح ص ۳۲۶ ج ۳ [3] ایضاً ص ۳۲۷ ج ۳۔

[4] دیکھئے اعلاء السنن ص ۱۴۰ و ۱۴۶ تا ۱۴۸ ج ۱۴۔

لیکن حنابلہ کے مذہب پر یہ مطلب منطبق نہیں ہوسکتا کیونکہ اس صورت میں شرط ایک ہی ہے وہ اس کی صورت یہ بناتے ہیں کہ پہلے کسی کو قرض دے دیا بعد میں اس کو کوئی چیز زیادہ قیمت پر بیچدی۔ جمہور کے نزدیک یہ صورت بھی ناجائز ہے لیکن پہلی صورت بھی اس نہی میں داخل ہے ـــــ عموم لفظ کا تقاضا یہی ہے اب دوسرا جملہ تعمیم بعد التخصیص کے قبیل سے ہوگا۔

جمہور کے نزدیک "شرطان" میں تثنیہ کی قید احترازی نہیں اس پر یہ سوال ہوسکتا ہے کہ جب یہ قید احتراز کے لئے نہیں ایک شرط بھی اسی طرح ناجائز ہے جس طرح دو تو تثنیہ کا صیغہ ذکر کرنے کا کیا فائدہ؟ اس کا جواب یہ ہوسکتا ہے کہ یہ احتمال تھا کہ کسی کو یہ شبہ ہوجاتا کہ اگر عقد میں ایک ہی شرط غیر ملائم ہو اور اس میں احد العاقدین کا نفع ہو تو ناجائز اور اگر دو شرطیں ایسی ہوں ایک میں ایک عاقد کا نفع ہو اور دوسری میں دوسرے کا تو جائز ہو۔ اس شبہ کو دور کرنے کے لئے فرمادیا ولاشرطان فی بیع۔

ولا ربح مالم یضمن۔ جو چیز ضمان میں نہ ہو اس سے نفع حاصل کرنا جائز نہیں یہ ایک ضابطہ کلیہ ہے جس کی کچھ وضاحت مصراۃ کے مسئلہ میں ہوچکی ہے۔ اسی ضابطہ کے تحت بیع قبل القبض بھی آجاتی ہے۔ طعام کی بیع قبل القبض سے نہی تو صریح حدیث کے اندر بھی موجود ہے اس لئے اس کے عدم جواز کے تمام فقہاء قائل ہیں۔ طعام کے علاوہ دوسری اشیاء میں یہ جائز ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہوا ہے امام مالک واحمد کے نزدیک یہ نہی مطعومات کے ساتھ خاص ہے امام اسحاق کے نزدیک یہ نہی طعام کے ساتھ خاص نہیں بلکہ ہر مکیل اور موزون کا یہی حکم ہے۔ غیر موزون اور غیر مکیل اشیاء مثلاً کپڑے کی قبض سے پہلے بیع یا اس میں تصرف جائز ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کے نزدیک ہر منقول چیز کا یہی حکم البتہ غیر منقول چیز خریدی تو اس میں تصرف قبض سے قبل جائز ہے۔ امام شافعی ومحمد کے نزدیک یہ نہی تمام منقولات وغیر منقولات کو شامل ہے[1]

شیخین کا مذہب قوی ہے اس لئے کہ زیر بحث حدیث میں بیان کردہ ضابطہ کا تقاضا یہ ہے کہ ہر چیز کی بیع قبل القبض ناجائز ہونی چاہیئے لیکن اس عدم جواز کی علت یہ ہے کہ قبض سے پہلے مبیع کے ہلاک ہونے کا خطرہ ہوتا ہے۔ جس کا یہ شخص ضامن نہیں ہوتا غیر منقولات میں یہ علت موجود نہیں اس لئے کہ اس میں ہلاکت کا احتمال بہت کم ہوتا ہے اس لئے اس کو مستثنیٰ کرلیا گیا۔

---

[1] مذاہب دیکھئے الکوکب الدری ص ۳۶۱ ج ۱ و بدایۃ المجتہد ص ۱۰۸ ج ۲۔

باب

عن ابن عمر قال قال رسول اللّٰہ صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم من ابتاع نخلاً بعد أن تؤبر فثمرتها للبائع الخ ص۲۴۹

تأبیر النخل کی صورت یہ ہوتی ہے کہ نر درخت کی ٹہنی لے کر مقررہ وقت میں مادہ درخت کے ساتھ پیوند کردی جاتی ہے۔ اس سے درخت کی پیداوار میں اضافہ ہو جاتا ہے۔

اگر کوئی شخص کھجور وغیرہ کا درخت خریدے اس پر پھل بھی ہو تو یہ پھل بائع کے ہوں گے یا مشتری کے؟ اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی بات عقد میں طے ہوگئی ہو تو اسی کے مطابق عمل کیا جائے گا اگر عقد کے اندر کوئی شرط نہ ہو تو حنفیہ کے نزدیک پھل کا مالک بائع ہی ہوگا خواہ یہ بیع تأبیر سے پہلے ہوئی ہو یا تأبیر کے بعد، کیونکہ بیع سے پہلے درخت اور پھل دونوں چیزیں بائع کی ملکیت میں تھیں اب بیع میں صرف درخت کا تذکرہ آیا ہے صرف درخت کی بیع ہوئی پھل کا مالک حسبِ سابق بائع ہی رہے گا۔ شافعیہ کے نزدیک اگر بیع تأبیر سے پہلے ہوئی ہو تو پھلوں کا مستحق مشتری ہوگا اور تأبیر کے بعد ہو تو اس کا مستحق بائع ہوگا بعد التأبیر والی صورت میں بھی اتفاق ہو کہ پھل بائع کے ہوں گے حدیث میں بھی اسی صورت کا ذکر ہے۔ قبل التأبیر والی صورت میں اختلاف ہے شافعیہ اس حدیث کے مفہوم مخالف سے استدلال کرتے ہیں۔ ہمارے نزدیک مفہوم مخالف معتبر نہیں۔ ہم کہیں گے کہ یہاں تأبیر کی قید احترازی نہیں۔ چونکہ ان کے عرف میں بیع تأبیر کے بعد ہی کی جاتی تھی اس لئے اظہار واقعہ کے لئے یہ قید لگائی۔

عن جابر انہ کان یسیر علی جمل لہ قد اعیٰی فمر النبی صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم بہ الخ ص۲۴۹

کوئی جانور اس شرط پر بیچنا کہ مشتری کو معینہ مدت تک اس پر سواری کا حق حاصل ہوگا جائز ہے یا نہیں؟ حنفیہ شافعیہ اور جمہور کے نزدیک یہ شرط لگانا صحیح نہیں امام مالک کے نزدیک رکوب یسیر کی شرط جائز ہے۔ امام احمد کے نزدیک یہ شرط صحیح ہے اور اس کا ایفاء ضروری ہے۔ امام احمد اس زیرِ بحث واقعہ سے استدلال کرتے ہیں اس میں ہے کہ سفر سے واپسی پر آنحضرت صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم نے حضرت جابرؓ سے اونٹ خریدا تھا حضرت جابرؓ نے یہ شرط لگائی تھی کہ گھر پہنچنے تک میں اس پر سوار ہوں گا آنحضرت صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم نے یہ شرط قبول فرمائی مدینہ پہنچ کر حضرت جابرؓ نے آنحضرت صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم کی خدمت میں یہ اونٹ پیش کیا تو آنحضرت صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم نے ثمن ادا کرنے کے ساتھ یہ اونٹ بھی واپس فرما دیا۔ جمہور کی طرف سے اس استدلال کے کئی جواب دیئے گئے ہیں۔

(۱) یہ حضرت جابرؓ کی خصوصیت تھی۔

(۲) یہاں یہ شرط صلب عقد میں نہیں تھی بلکہ عقد ہو چکنے کے بعد یہ بات ہوئی تھی چنانچہ حدیث کے لفظ بھی یہ ہیں
قال فبعته فاستثنیت حملانه إلى أهلي۔

(۳) اصل بات یہ ہے کہ یہ حقیقی بیع نہیں تھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم درحقیقت وہ اونٹ خریدنا نہیں چاہتے تھے بلکہ اس بہانہ سے حضرت جابرؓ کی امداد کرنا چاہتے تھے چنانچہ آپ نے ثمن بھی ادا کر دیا اونٹ بھی جابرؓ ہی کے پاس رہنے دیا۔ یہ جواب حضرت شاہ صاحب قدس سرہٗ نے دیا ہے۔

باب السلم والرهن

سلم کا لغوی معنی ہے سپرد کرنا اصطلاح میں سلم کا معنی بیع آجل بعاجل[1] مثلاً ایک شخص دوسرے کو رقم دیتا ہے اور کہتا ہے کہ ایک مہینہ کے بعد اتنی گندم تم مجھے دے دینا۔ بیع سلم کے جائز ہونے کی بہت سی شرطیں ہیں۔ بعض اتفاقی ہیں بعض اختلافی، جن کی تفصیل کتب فقہ میں دیکھی جا سکتی ہے۔ کبھی لفظ "سلف" بھی سلم کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔

فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم اس حدیث سے سلم کی دو شرطیں معلوم ہوئیں ایک یہ کہ سلم فیہ کی مقدار متعین ہو دوسری یہ کہ ادائیگی کی مدت متعین ہو۔ دوسری شرط میں اختلاف ہوا ہے۔ امام ابوحنیفہ امام مالک اور جمہور اس شرط کے قائل ہیں امام احمد کے مذہب میں بھی صحیح یہی ہے۔ شافعیہ کے نزدیک اجل کا معلوم ہونا سلم میں شرط نہیں یہ حدیث حنفیہ اور جمہور کی دلیل ہے۔

عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر يركب بنفقته إذا كان مرهونا الخ ص ۲۵۰

مسئلہ کی وضاحت اور اختلاف ائمہ

رہن کی وجہ سے مرہون چیز پر دائن کا اصل حق تو یہ ہوتا ہے کہ وہ دین کی ادائیگی تک اس کو روکے رکھے، اس بات پر اتفاق ہے رکوب اور حلوب کے علاوہ مرتہن رہن سے انتفاع نہیں کر سکتا اگر کوئی شخص سواری یا دودھ والا جانور رہن رکھے تو مرتہن اس سے سواری کا یا دودھ کا فائدہ حاصل کر سکتا ہے

[1] حاشیہ ہدایہ ص ۹۳ ج ۳۔

یا نہیں ؟ اس میں اختلاف ہوا ہے امام احمد واسحاق کا مذہب یہ ہے کہ مرتہن رکوب اور حلوب کا فائدہ حاصل کر سکتا ہے ۔ امام ابو حنیفہ، امام مالک امام شافعی اور جمہور کے نزدیک مرتہن مرہون چیز سے کسی قسم کا بھی انتفاع نہیں کر سکتا۔[1]

حنفیہ کی دلیل

اگر وہ نفع حاصل کرے گا تو اس کا اصل سبب وہ دین ہوگا جو راہن کے ذمہ میں ہے اور یہ اصول ہے کل قرض جر نفعًا فہو ربا ۔ چونکہ اس انتفاع کا باعث قرض ہے اس لئے یہ سود ہے۔

امام احمدؒ کی دلیل

امام احمدؒ زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں اس کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ مرتہن اس سواری کے نفقات بھرے اور اس سے سواری یا دودھ پینے کا نفع اٹھائے۔

جوابات

(۱) حدیث میں مرتہن کی تو تصریح نہیں ہو سکتا ہے کہ اس حدیث میں راہن مراد ہو یعنی راہن اس سے نفع حاصل کر سکتا ہے ضرورت کے موقعہ پر سواری جائز ہے ۔ لیکن یہ جواب معقول نہیں کیونکہ بعض روایات میں مرتہن کی تصریح ہے ۔

(۲) حضرت گنگوہیؒ نے بڑا لطیف جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ حدیث کا مطلب یہ نہیں کہ مرتہن اس جانور سے نفع حاصل کر سکتا ہے بلکہ مرتہن کے لئے عدم جواز انتفاع تو طے شدہ بات ہے حدیث کا مطلب یہ ہے کہ راہن کو یہ جانور ایسے انداز سے نہیں دینا چاہیئے کہ دوسرا اس سے انتفاع نہ کر سکے بلکہ ایسے انداز سے دینا چاہیئے کہ دوسرا اس سے نفع حاصل کر سکے یعنی بطور رہن نہیں دینا چاہیئے زیادہ مناسب یہ ہے کہ بطور عاریت دیا جائے ۔

بعض نے یہ جواب دیا ہے کہ جب راہن انتفاع کی اجازت دے دے تو مرتہن کے لئے انتفاع جائز ہے ، اس پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ یہاں عدم جوازِ انتفاع تو ربا کی وجہ سے ہے اور ربا میں اذن معتبر نہیں ۔ قرض کی وجہ سے نفع خواہ اذن سے ہو یا بغیر اذن کے بہر صورت ناجائز ہے اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ راہن کا اذن اس وقت معتبر ہے جبکہ نفع اٹھانا نہ مشروط ہو نہ معروف ہو ربا تب بنتا ہے جبکہ نفع کی شرط لگائی گئی ہو یا عرف کے اندر یہ بات رائج ہو۔

باب الاحتکار

احتکار باب افتعال کا مصدر ہے اس کا لغوی معنی ہے ھو حبس الطعام مین احتیاج الناس الیہ حتی یغلو۔

[1] بدایۃ المجتہد ص ۲۰۸ ج ۲ ۔

شریعت نے احتکار حرام قرار دیا ہے لیکن احتکار کی حرمت کے لئے چند شرطیں ہیں۔

(۱) احتکار اقوات کے اندر ہو یعنی ایسی چیز میں ہو جو اس علاقہ کی بنیادی غذا ہو۔ دوسری اشیاء ضرورت میں احتکار جمہور کے نزدیک حرام نہیں ہے بہائم کے چارہ میں بھی احتکار مکروہ ہے۔

(۲) جس مال میں ذخیرہ اندوزی کر رہا ہے وہ اس نے خریدا ہو۔ اگر اس نے خریدا نہیں بلکہ وہ غلہ اپنی زمین وغیرہ کا ہو تو اس میں احتکار کرنے پر یہ وعیدیں نہیں۔

(۳) وہ غلہ اسی شہر کا ہو اگر غلہ دوسرے شہر سے منگوایا ہو تو اس میں احتکار امام صاحب کے نزدیک جائز ہے امام ابو یوسف کے نزدیک اس میں بھی احتکار مکروہ ہے۔ امام محمد فرماتے ہیں کہ دیکھا جائے گا کہ جہاں سے غلہ لایا گیا ہے وہ جگہ کتنی دور ہے اگر وہ جگہ ایسی ہے کہ وہاں کا غلہ عموماً شہر میں آتا رہتا ہے تو اس میں احتکار جائز نہیں ورنہ جائز ہے۔

(۴) اس احتکار سے ضررِ عامہ لازم آئے۔ اگر یہ احتکار لوگوں کی تنگی کا ذریعہ نہ ہو مثلاً شہر میں غلہ کی فراوانی ہو تو احتکار حرام نہیں [1]

عن انس قال غلا السعر علی عهد النبی صلی الله علیه وسلم فقالوا سعر لنا یا رسول الله صلی الله علیه وسلم الخ ص ۲۵۱

تسعیر کا حکم

حدیث کا حاصل یہ ہے کہ ایک مرتبہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں چیزوں کے نرخ بڑھ گئے تو لوگوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ چیزوں کے نرخ مقرر کر دیئے جائیں، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اصل نرخ مقرر کرنے والی ذات حق تعالیٰ کی ہے۔ وہی نرخ زیادہ کرتے وہی کم کرتے ہیں، (میں لوگوں کے مال میں بلاوجہ دخل اندازی نہیں کرنا چاہتا) میں چاہتا ہوں کہ حق تعالیٰ سے اس حال میں ملوں کہ کسی کے خون یا مال کا مطالبہ میرے ذمہ میں نہ ہو۔

اصل اسلامی اصول یہی ہے کہ حکومت کو اشیاء کے نرخ مقرر نہیں کرنے چاہئیں بلکہ تجارت کو آزاد چھوڑ دینا چاہیئے، طلب و رسد کے فطری معاشی قانون کی وجہ سے نرخ خود ہی مناسب طریقے سے کم و بیش ہوتے رہیں گے، نرخ مقرر کرنا لوگوں کے مال میں بلاوجہ تصرف ہے جس کی اسلام میں اجازت نہیں۔ البتہ اگر کچھ لوگ اس آزادی سے غلط فائدہ اٹھانے لگ جائیں اور حق تعالیٰ کے بنائے ہوئے فطری قانون سے روگردانی کرنے لگ جائیں، چیزوں کے نرخ تاجروں کے مخصوص طبقہ کی منشاء کے مطابق کم و بیش ہونے لگیں اور تسعیر کے بغیر کوئی چارہ کار نہ ہو تو ضرورت کی وجہ سے حکومت دخل اندازی کر کے نرخ مقرر کر سکتی ہے

---

[1] دیکھئے ھدایہ ۴۶۸، ۴۶۹ ج ۴۔

لیکن یہ تسعیر اسی وقت تک ہونی چاہیئے جب تک ضرورت ہو بلا ضرورت تسعیر جائز نہیں لأن الضرورات تتقدر بقدر الضرورت۔

قیمتوں کو کم کرنے کے لئے صحیح اسلامی طریق یہ ہے کہ تاجروں میں مسابقت و مقابلہ کی فضاء بنائی جائے چیزوں کی فراوانی کے اسباب پیدا کئے جائیں تجارت پر مخصوص طبقہ کی اجارہ داری نہ ہونے دی جائے نئے تاجروں کی حوصلہ افزائی کی جائے۔

باب الافلاس والانظار

افلاس سے یہاں مُراد یہ ہے کہ قاضی کسی شخص کے بارہ میں یہ فیصلہ کردے کہ یہ مفلس ہے اس کے پاس مال نہیں، اگر اس کے پاس کچھ مال ہو تو قاضی اس سے غرماء کے قرضے اداء کرائے گا ان کے حصوں کے برابر پھر اس کو مفلس قرار دے کر مال کمانے کے لئے مہلت دے گا اس عرصہ میں قرض خواہ اس کو تنگ نہیں کرسکتے۔

عن ابی ھریرة رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایما رجل أفلس فادرك رجل ماله بعینه فھو أحق به من غیره ص ۲۵۱

اگر کسی شخص کو مفلس قرار دیا گیا ہو، اس کے بعد غرماء میں سے کسی کو اپنی کوئی چیز بعینہ مفلس کے پاس مل جائے وہ شخص اس کو لے سکتا ہے یا نہیں؟ یہ چیز اس کے پاس پہنچنے کی کئی صورتیں ہو سکتی ہیں مثلاً

(۱) اس نے وہ چیز غصب کی ہو۔ (۲) عاریۃ لی ہو (۳) غریم نے اس کے پاس ودیعت رکھی ہو۔

(۴) مفلس نے اس سے وہ چیز خریدی لیکن ثمن اداء نہ کئے ہوں غصب، عاریت اور ودیعت کی صورت میں سب کے نزدیک وہ غریم اپنی چیز لے سکتا ہے دوسرے غرماء کا اس میں حق نہیں بیع کی صورت میں اختلاف ہے۔ ائمہ ثلثہ کے نزدیک بیع کی صورت میں بھی غریم وہ چیز لے سکتا ہے وہی اس کا زیادہ حق دار ہے۔ حنفیہ کے نزدیک اس صورت میں یہ غریم اس چیز کا اکیلا حق دار نہیں بلکہ یہ اس میں اسوۃ للغرماء ہوگا یعنی یہ چیز بیچ کر سب کے حصوں کے تناسب سے ادائیگی کی جائے گی۔

ائمہ ثلثہ زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں اس میں یہ فرمایا گیا ہے کہ اگر کوئی آدمی مفلس قرار دیا جائے اور کوئی شخص اپنا مال بعینہ اس کے پاس پالے وہ مال اسی کا ہوگا۔ حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث غصب، عاریت اور ودیعت وغیرہ پر محمول ہے کیونکہ حدیث کے لفظ یہ ہیں" فادرك

رجل مالہ بعینہ" عاریت، غصب اور ودیعت کی صورت میں تو یہ چیز بعینہ اس کا مال ہے کیونکہ اسکی ملک اس پر باقی ہے تبدل ملک نہیں ہوا بیع کی صورت میں اس کو اس کا مال بعینہ نہیں کہہ سکتے کیونکہ اب تبدل ملکیت ہو چکا ہے اور تبدل ملک سے احکام میں تبدیلی آجاتی ہے۔

اس حدیث کے غصب وغیرہ پر ہی محمول ہونے کا ایک قرینہ یہ بھی ہے کہ طحاوی وغیرہ نے سمرۃ بن جندب کی ایک حدیث مرفوع نقل کی ہے جس کے لفظ یہ ہیں۔ من سرق لہ متاع أو ضاع لہ متاع فوجدہ عند رجل بعینہ فھو أحق بعینہ ویرجع المشتری علی البائع بالثمن [1]

عن جابر کان لی علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم دین فقضاء لی وزادنی ص ۱۵۳

اگر بغیر شرط کے قرض کی ادائیگی کے وقت کچھ زیادہ دے دیا جائے تو وہ ربا نہیں ہوتا، ربا اس وقت بنتا ہے جبکہ پہلے سے صلب عقد میں اس کی شرط لگائی گئی ہو۔

عن حکیم بن حزام ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعث معہ بدینار یشتری لہ بہ أضحیۃ الخ ص ۲۵۴

حکیم بن حزام کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جانور خریدنے کے لئے ایک دینار دے کر بھیجا، انہوں نے پہلے ایک دینار سے ایک جانور خریدا یہاں تک توکیل پوری ہوگئی پھر انہوں نے یہ جانور دو دینار کا بیچ دیا اور ایک اور جانور ایک دینار کا خرید کر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش کیا اور ساتھ ہی ایک دینار بھی پیش کر دیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے لئے برکت کی دعاء فرمائی اور وہ دینار صدقہ کر دیا۔ پہلے ایک دینار سے جانور خریدنے کے بعد جب انہوں نے اس کو دو دینار کے بدلہ میں بیچا تو اس وقت وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے وکیل بالبیع نہیں تھے اور وہ جانور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ملک تھا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے اس فعل پر انکار نہیں فرمایا بلکہ برکت کی دعاء فرمائی، اس سے معلوم ہوا کہ فضولی کی بیع باطل نہیں ہوتی۔ اسی قسم کا واقعہ فصل اول میں بحوالہ بخاری بھی آچکا ہے۔ فضولی اس کو کہتے ہیں جس کو عقد کا کسی نے وکیل نہ بنایا ہو نہ ہی اس کی اپنی چیز ہو، ایسے شخص کی بیع امام شافعی کے نزدیک باطل ہوتی ہے، حنفیہ کے نزدیک یہ بیع موقوف ہوتی ہے مالک کی اجازت پر۔ امام مالک کا مذہب امام احمد کی ایک روایت اور امام شافعی کا قول قدیم بھی یہی ہے۔ زیر بحث حدیث حنفیہ اور جمہور کی دلیل ہے۔

---

[1] شرح معانی الآثار ص ۲۴۴ ج ۲ وأخرجہ البیہقی فی السنن الکبری (ص ۵۱ ج ۶) وأحمد فی مسندہ (اعلاء السنن ۳۸۳ ج ۱۴) [2] اعلاء السنن ص ۱۵۲ ج ۱۴۔

باب الغصب والعارية

عن عمران بن حصين عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال لاجلب ولاجنب ولاشغار فی الاسلام ومن انتھب نھبۃ فلیس منا ص ۲۵۵

اس حدیث کے تین حصے ہیں۔ آخری حصہ تو واضح ہی ہے پہلا حصہ ہے "لاجلب ولا جنب" جلب اور جنب کا لفظ کتاب الزکوٰۃ کے اندر بھی ہوتا ہے اور کتاب الجہاد باب السباق کے اندر بھی، دونوں جگہ اس کی تفسیر مختلف ہے، دونوں تفسیریں کتاب الزکوٰۃ میں گذر چکی ہیں۔

نکاح شغار اور اس کا حکم

حدیث کا دوسرا جملہ ہے "لا شغار فی الاسلام"

شغار کا لغوی معنی: شغار کا لفظ یا تو شغر البلد سے مأخوذ ہے یا شغر الکلب سے شغر البلد کا معنی ہے شہر کا بادشاہ سے خالی ہونا، شغر الکلب کا معنی ہے کتے کا ٹانگ اُٹھا کر پیشاب کرنا۔

اصطلاحی معنی: یہاں شغار سے مُراد نکاح کی ایک خاص قسم ہے۔ اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ایک شخص اپنی بیٹی یا بہن وغیرہ کا نکاح دوسرے شخص کے ساتھ اس شرط پر کرتا ہے کہ وہ بھی اپنی بیٹی یا بہن کا نکاح پہلے شخص کے ساتھ کرے اور دونوں طرف سے مہر بھی نہیں رکھا جاتا بلکہ ایک نکاح ہی کو دوسرے کا بدل اور مہر قرار دے لیا جاتا ہے۔ اس کی لغوی معنی کے ساتھ مناسبت ظاہر ہے، یعنی جس طرح شہر بادشاہ سے خالی ہوتا ہے اسی طرح یہ نکاح ایک اہم چیز یعنی مہر سے خالی ہوتا ہے۔

حدیث کی وضاحت اور مذاہب ائمہ

حدیث میں ہے "لا شغار فی الاسلام" یہ نفی بمعنی نہی ہے، چنانچہ جامع ترمذی کی ایک روایت نہی کے صیغہ کے ساتھ بھی وارد ہوئی ہے[1]۔ اس بات پر سب فقہاء متفق ہیں کہ نکاح شغار ناجائز اور منہی عنہ ہے۔ اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ یہ نہی بطلان عقد کا تقاضا کرتی ہے یا نہیں؟ امام شافعی کا مذہب اور امام احمد و اسحاق کی ایک ایک روایت یہ ہے کہ یہ نہی بطلان عقد کا تقاضا کرتی ہے۔ ایسا نکاح باطل ہے سرے سے ہوتا ہی نہیں، امام مالک کے نزدیک ایسا نکاح ہو تو جاتا ہے لیکن اس کا فسخ واجب ہے قبل الدخول

[1] جامع ترمذی ص ۲۱۴ ج ۱

ہی فسخ واجب ہے یا بعد الدخول بھی، اس میں امام مالک کی دو روایتیں ہیں ایک روایت یہ ہے کہ اگر دخول کر چکا ہو تو فسخ واجب نہیں اگر دخول نہ کیا ہو تو فسخ واجب ہے دوسری روایت یہ ہے کہ خواہ دخول کیا ہو یا نہ ہر صورت فسخ واجب ہے۔ امام ابوحنیفہ، زہری، لیث بن سعد ابو ثور ابن جریر اور سلف کی ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ نکاح شغار منہی عنہ اور ممنوع تو ہے لیکن یہ نہی بطلان عقد کی مقتضی نہیں ہے، لہٰذا اگر کسی نے اس طرح سے نکاح کر ہی لیا تو اگرچہ اس نے برا کیا لیکن نکاح منعقد ہو جائے گا اور دونوں طرف سے مہر مثل اداء کرنا ضروری ہو گا۔ امام احمد و اسحٰق کی بھی ایک ایک روایت اسی طرح ہے[1]۔

جواب حنفیہ وغیرہ کے خلاف یہ بات کہی جاتی ہے کہ انہوں نے حدیث کی مخالفت کی ہے حدیث میں تو نکاح شغار سے نہی ہے اور یہ لوگ اسے منعقد کرائے ہے ہیں، حالانکہ بات بالکل واضح ہے کہ نہی کے مقتضاء پر تو حنفیہ نے بھی عمل کر لیا ہے ان کے نزدیک بھی اس طرح سے نکاح کرنا بری حرکت ہے باقی آگے حنفیہ اس نہی کو بطلان عقد کے لئے نہیں مانتے اس لئے کہ حنفیہ کا یہ اصول ہے کہ افعال شرعیہ سے نہی ان کے بطلان کی مقتضی نہیں جیسے ارض مغصوبہ میں نماز پڑھنا منہی عنہ ہے لیکن اگر کسی نے نماز پڑھ لی تو نماز ہو جائے گی۔

دوسری بات یہ ہے کہ نکاح شغار میں خرابی کی اصل وجہ یہ ہے کہ اس میں مہر نہیں ہوتا ہم نے اس خرابی کی اصلاح کر کے یعنی مہر مثل واجب قرار دیکر نکاح کو منعقد کہا ہے، جس نکاح کو ہم منعقد کہہ رہے ہیں وہ درحقیقت شغار رہتا ہی نہیں ہے کیونکہ اس میں تو مہر مثلی واجب ہے جبکہ نکاح شغار مہر سے خالی ہوتا ہے۔

عن الحسن عن سمرة ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا اتی احدکم علی ماشیة فان کان فیھا صاحبھا فلیستاذنہ الخ ص۲۵۶

حدیث کا حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص جانوروں کے باڑے کے پاس سے گذرے اور ان جانوروں کا دودھ دوہنا چاہے تو اگر مالک وہاں موجود ہو تو اس سے اجازت لے لے اگر مالک نہ ملے تو تین مرتبہ آواز دے اگر کسی طرف سے جواب آئے تو اس سے اجازت لے لے اور اگر کوئی جواب نہ آئے تو ان جانوروں کا دودھ پی سکتا ہے لیکن ساتھ لانے کی اجازت نہیں۔ اسی طرح کا مضمون اس سے اگلی حدیث میں آرہا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی باغ میں جائے تو وہاں پھل کھا سکتا ہے لیکن ساتھ نہیں لا سکتا۔ دو حدیثوں کے بعد رافع بن عمرو غفاری کی حدیث آرہی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جو پھل خود گرے ہوئے ہوں

[1] مذاہب از حاشیہ الکوکب الدری ص ۴۳۶ ج ۱۔

ان کو اٹھا کر کھا سکتا ہے خود درختوں سے اُتارنے کی اجازت نہیں۔

یہ حدیثیں بظاہر ان نصوص سے متعارض ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ دوسرے مسلمان بھائی کا مال اس کی اجازت اور طیب نفس کے بغیر استعمال کرنا جائز نہیں ہے اس لئے بعض علماء نے اس کو جائع اور مضطر پر محمول کیا ہے حالت اضطرار میں بغیر پوچھے بھی اس طرح دودھ پی سکتا ہے اور پھل کھا سکتا ہے، لیکن اصل مالک کو اس کی ضمان دینا پڑے گی[1] حضرت گنگوہیؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی عرف میں اس طرح گذرنے والے کو گرے ہوئے پھل کھانے کی اجازت ہو یعنی اس طرح اگر کوئی کھالے تو مالک اس کو برا نہ محسوس کرتے ہوں تو کھانے کی اجازت ہے، کیونکہ یہاں مالک کی طرف سے دلالۃً اذن موجود ہے لہٰذا دوسری نصوص کے معارض نہ ہوا انصار کے عرف میں یہ بات تھی کہ وہ گری ہوئی کھجوریں وغیرہ کھانے سے کسی کو نہیں روکتے تھے۔ اسی طرح جائع کو لگے ہوئے پھل اُتار کر کھانے سے بھی نہیں روکتے تھے اس لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی اجازت عنایت فرمادی یہ اجازت انصار کے عرف پر محمول ہے، جس علاقہ کا جس طرح کا عرف ہو اسی کے مطابق حکم لگایا جائے گا، ضابطہ یہی ہے کہ کسی کا مال استعمال کرنے کے لئے اذن ضروری ہے خواہ وہ اذن صراحۃً ہو یا دلالۃً۔ جس انداز سے عرف میں کھانے کا رواج ہو وہ دلالۃً اذن ہونے کا قرینہ ہوگا۔

باب الشفعۃ

شفعہ کا لغوی معنی ہے "ضم" ملانا۔ شفعہ کی اصطلاحی تعریفیں مختلف کی گئی ہیں حافظ عینیؒ نے احناف سے ایک تعریف یہ نقل کی ہے ھی تملک البقعۃ جبرا علی المشتری بما قام علیہ[1]۔ یعنی مشتری کوئی بقعہ خریدتا ہے بعض لوگوں کو شریعت یہ حق دیتی ہے کہ وہ مشتری کی رضاء کے بغیر اس سے وہ زمین یا مکان لے لے اتنے ہی ثمن کے بدلہ میں جتنے میں مشتری کو پڑی ہے۔ اس طرح سے اس زمین کا مکان کا مالک ہو جانا شفعہ کہلاتا ہے۔ لغوی معنی کے ساتھ اس کی مناسبت ظاہر ہے کہ اس میں شفیع وہ خریدی ہوئی جگہ مشتری سے لے کر اپنی ملکیت کے ساتھ ملا لیتا ہے۔

شفعہ کی نفس مشروعیت پر تقریباً اجماع ہے۔ البتہ اس کی تفصیلات میں اختلاف ہوا ہے۔

غیر منقولہ چیز میں شفعہ حنفیہ شافعیہ اور جمہور کے نزدیک شفعہ صرف غیر منقولہ جائیداد میں ہوتا ہے منقولہ چیزوں میں شفعہ کا حق نہیں ہوتا بعض حضرات

---

[1] اوجز المسالک ص ۲۲۴ ج ۵۔

غیر منقولہ چیزوں میں بھی حق شفعہ کے ثبوت کے قائل ہیں۔ جمہور کی دلیل یہ ہے کہ شفعہ کی اکثر احادیث میں دار، عقار، حائط وغیرہ کے لفظ آرہے ہیں اس کے علاوہ ایک حدیث میں ہے لا شفعة إلا في ربع او حائط۔[1] حضرت ابوہریرۃ کی ایک حدیث میں ہے لا شفعة إلا في دار أو عقار۔[2]

جو حضرات منقولہ چیزوں میں ثبوت شفعہ کے قائل ہیں وہ استدلال کرتے ہیں حضرت ابن عباسؓ کی حدیث سے جو فصل ثانی میں بحوالہ ترمذی آرہی ہے الشفعة في كل شئ۔ جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں کل حقیقی مُراد نہیں بلکہ کل اضافی مُراد ہے یعنی شفعہ غیر منقولہ جائیداد میں ہوتا ہے۔

اقسام شفعہ اور ان میں مذاہب ائمہ

حنفیہ کے نزدیک شفعہ تین قسم کے لوگوں کو ملتا ہے۔

(۱) شریک فی نفس المبیع یعنی بیچی جانے والی زمین یا مکان میں دونوں شریک ہوں۔

(۲) شریک فی حق المبیع یعنی بیچی جانے والی زمین یا مکان میں تو بائع اور شفیع شریک نہ ہوں البتہ راستہ پانی وغیرہ حقوق میں دونوں کی شرکت ہو۔

(۳) جار یعنی شفیع نہ بائع کے ساتھ بیچے جانے والے مکان میں شریک ہے نہ اس کے کسی حق میں صرف پڑوسی ہے۔

حنفیہ کے نزدیک ترتیب یہ ہے کہ شریک فی نفس المبیع شفعہ کا سب سے زیادہ حق دار ہے دوسرے نمبر پر شریک فی حق المبیع اور تیسرے نمبر پر جار کا حق ہے۔[3]

جار کو حق شفعہ ملتا ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہوا ہے، حنفیہ کے نزدیک جار کو بھی حق شفعہ ملتا ہے (کما ذکرنا) ائمہ ثلثہ کے نزدیک جار کو حق شفعہ نہیں ملتا۔

دلیل ائمہ ثلثہ

ائمہ ثلثہ استدلال کرتے ہیں حضرت جابرؓ کی حدیث سے قضى النبي صلى الله

---

[1] اخرجہ البزار وقال في الدرایۃ: "رجالہ اثبات" وفي التلخیص الحبیر: "بسند جید" اعلاء السنن ص ۱ ج ۱۷۔

[2] اخرجہ البیہقی (اعلاء السنن ص ۲ ج ۱۷) [3] شریک فی نفس المبیع کو تو بالاتفاق شفعہ ملتا ہے شریک فی حق المبیع کو شفعہ ملتا ہے یا نہیں چونکہ عام طور پر کتابوں میں خصوصاً کتب فقہ حنفی میں اختلافی مسئلہ کا عنوان شفعہ للجوار اختیار کیا گیا اس لئے یہ خیال کر لیا جاتا ہے کہ خلیط فی حق المبیع کو حق شفعہ ملنا بھی اتفاقی مسئلہ ہے لیکن دوسرے مذاہب کی کتب سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے ہاں شفعہ صرف شریک فی نفس المبیع کے لئے ثابت ہے چنانچہ ابن قدامہ شروط شفعہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں: أحدها أن يكون الملك مشاعاً غير مقسوم فأما الجار فلا شفعة له وبه قال عمر وعثمان .... ومالك والاوزاعي والشافعي الخ (مغنی ص ۳۰۸ ج ۵) اسی طرح اپنے

(باقی اگلے صفحہ پر)

عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالشفعة فی کل مالم یقسم فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة۔ اس سے معلوم ہوا کہ جب زمین تقسیم ہو جائے اور بائع و شفیع میں شرکت باقی نہ رہے تو اس صورت میں حق شفعہ نہیں ملتا۔

جواب ① " فلا شفعة " میں مطلق شفعہ کی نفی مقصود نہیں بلکہ خاص شفعہ کی نفی مقصود ہے یعنی وہ شفعہ جو شرکت فی المبیع کی وجہ سے ملتا ہے قرینہ اس کا یہ ہے کہ حدیث کے ابتدائی حصہ میں بات اسی

بقیہ صفحہ گزشتہ : مذہب کی عقلی دلیل بیان کرتے ہوئے ثبوت شفعہ کی علت بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں " وهذا لا یوجد فی المقسوم " (ص ۳۰۹ ج ۵) ابن رشد فرماتے ہیں۔ ذهب مالك والشافعي وأهل المدينة إلى أن لا شفعة إلا للشريك مالم يقاسم (بداية المجتهد ص ۱۹۳ ج ۲) معلوم ہوا کہ شریکین زمین تقسیم کرلیں تو حق شفعہ باقی نہیں رہتا خواہ حقوق میں شرکت باقی رہے، بلکہ عموماً شرکت فی الحقوق رہتی ہی ہے پھر صراحۃً فرماتے ہیں۔ قال أهل المدينة لا شفعة للجار ولا للشريك القاسم۔ غلط فہمی کی اصل وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ حنفیہ کے ہاں جار کا لفظ خلیط فی حق المبیع کو شامل نہیں جبکہ دوسرے مذاہب کی کتب میں بعض اوقات خلیط فی حق المبیع کو بھی جار کہدیا جاتا ہے چنانچہ ابن قدامہ کی سابقۃ الذکر عبارت میں بھی خلیط فی نفس المبیع کا جار کے ساتھ تقابل کیا گیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ لفظ خلیط فی حق المبیع کو بھی شامل ہے۔ قاضی عیاض، حدیث جابر فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة کے متعلق فرماتے ہیں: " لو اقتصر فی الحدیث علی القطعة الأولی لکانت فیه دلالة علی سقوط شفعة الجوار ولکن اضاف الیها صرف الطرق والمترتب علی امرین لا یلزم منه ترتبه علی أحدهما (فتح الباری ص ۴۳۶ ج ۴) قاضی عیاض کہنا یہ چاہتے ہیں کہ اگر شریکین اپنی زمین تقسیم کرلیں لیکن راستہ مشترک رہے تو اس صورت میں شفعہ کی نفی اس حدیث سے ثابت نہیں ہوتی قاضی عیاض نے اس شفعہ کو شفعہ للجوار کا نام دیا ہے اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ حضرات شریک فی حق المبیع کو بھی جار کہدیتے ہیں خود صاحب ہدایہ نے امام شافعی کی جو دلیل بیان کی ہے اس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ ان کے نزدیک خلیط فی حق المبیع کے لئے شفعہ نہیں ہونا چاہیئے۔ چنانچہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں لأن حق الشفعة معدول به عن سنن القیاس .... وقد ورد الشرع به فیما لم یقسم وهذا لیس فی معناه لأن مؤنة القسمة تلزمه فی الأصل دون الفرع (ص ۳۸۷ ج ۴) عدم لزوم مؤنة القسمة والی بات تو خلیط فی حق المبیع میں بھی موجود ہے چنانچہ اسی صفحہ کے حاشیہ نمبر ۱۲ میں ہے " ویفهم من جملة کلامه أن نزاعه لیس فی الجار وحده بل فیه وفی الشریک فی حق المبیع لأنه مقسوم أیضا " الخ ابن قدامہ نے جو عقلی دلیل اپنے مذہب پر بیان کی ہے وہ صاحب ہدایہ والی دلیل کے قریب ہی ہے۔

شفعہ کی ہو رہی ہے جو شرکت کی وجہ سے ملتا ہے ظاہر ہے اب نفی بھی اس شفعہ کی ہوگی جس کی بات چل رہی تھی جوار کی وجہ سے جو شفعہ ملتا ہے اس کی اس حدیث میں نفی نہیں۔

(۴) حضرت شاہصاحب فرماتے ہیں کہ یہاں دراصل اصطلاح کا فرق ہے فقہاء جار کو ملنے والے حق شراء کو بھی شفعہ کہتے ہیں جبکہ حدیث کی اصطلاح میں اس کو حق الجار کہا گیا ہے۔ اتنی بات بہرحال ثابت ہے کہ جار کو حق شراء ملے گا اس کا نام چاہے حق الجار رکھا جائے یا تبدیل کر کے حق شفعہ کہدیا جائے۔

دلائل احناف

شریک فی حق المبیع کے لئے حق شفعہ تو حضرت جابرؓ کی اسی حدیث سے بھی ثابت ہوجاتا ہے کیونکہ اس میں ہے فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعۃ۔ "صرفت الطرق" کی قید سے معلوم ہوا کہ شفعہ کی نفی اس وقت ہے جبکہ راستے الگ الگ کرلئے جائیں، معلوم ہوا راستہ میں اشتراک کی صورت میں شفعہ کی نفی نہیں ہوگی اشتراک طریق بھی اشتراک فی حق المبیع کی ایک صورت ہے دوسرے حقوق میں اشتراک کا حکم اسی سے بطور دلالۃ النص معلوم ہوگیا[1]

باقی وہ پڑوسی جو حق مبیع میں شریک نہ ہو اس کے لئے حق شفعہ صریح حدیثوں سے ثابت ہے مثلاً فصل اول میں ابو رافع کی حدیث ہے بحوالہ بخاری "الجار أحق بسقبہ" اسی طرح فصل ثانی میں حضرت جابرؓ کی مرفوع حدیث ہے بحوالہ احمد، ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ، دارمی "الجار أحق بشفعتہ الخ" اسی طرح ترمذی میں حضرت سمرہؓ کی ایک حدیث ہے "جار الدار أحق بالدار[3]"

عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يمنع جار جاره أن يغرز خشبه في جداره ص ۲۵۶

اگر کسی کی دیوار میں اس کا ہمسایہ کوئی لکڑی وغیرہ لگانا چاہے تو اس حدیث میں ہے کہ اس کو منع نہیں

---

[1] چنانچہ شعبی کی ایک مرسل حدیث میں ہے "الشفیع أولی من الجار والجار أولی من الجنب" (أخرجہ ابن الجوزی فی التحقیق وأخرجہ عبد الرزاق فی مصنفہ عن ابن المبارک کذا فی اعلاء السنن ص ۱۷ ج ۱۷) اس میں تینوں قسم کے شفعوں کا بالترتیب اثبات کیا گیا ہے (جار سے مراد شریک فی حق المبیع ہے اور جنب سے مراد پڑوسی ہے) لیکن دوسری اور تیسری قسم کے مستحقین شفعہ کو لفظ شفیع کے مقابلہ میں ذکر کیا گیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ حق شراء تو ان کو بھی ملے گا لیکن ان کو شفیع نہیں کہا جائے گا۔ اختلاف کا عنوان شفعہ للجوار کو بنایا گیا ورنہ ان کتب میں تصریح ہے، شریکین کے زمین وغیرہ کو تقسیم کرلینے کے بعد شفعہ کا کوئی حق باقی نہیں رہتا۔

[2] اعلاء السنن ص ۶ ج ۱۷۔ [3] جامع ترمذی ص ۲۵۳ ج ۱ وقال الترمذی حدیث سمرۃ حدیث حسن صحیح۔

کرنا چاہیئے جمہور علماء کے نزدیک یہ امر استحبابی ہے، حسن اخلاق اور مروت کا تقاضا یہی ہے کہ اس کو منع نہ کرے امام احمد کے نزدیک یہ حکم وجوبی ہے[1]

باب المساقات والمزارعة

لغوی و اصطلاحی معنی مساقات باب مفاعلہ کا مصدر ہے اس کا مجرد "سقی" ہے۔ مساقات کا معنی ہے کوئی باغ کسی کو دیکھ بھال کے لئے دینا اس باغ کے پھلوں میں سے ایک متعین مثلاً حصہ کے بدلہ میں،

مزارعت کے اقسام واحکام کوئی زمین کسی کو کھیتی باڑی کیلئے بٹائی پر دینا مزارعت کہلاتا ہے۔ مزارعت کی تین قسمیں ہیں (۱) کراء الأرض بالنقد یعنی زمین کاشتکاری کے لئے دینا نقد رقم کے بدلہ میں یعنی ٹھیکہ پر دینا اس کے جواز پر تقریباً اجماع ہے۔ (۲) کراء الأرض ببعض الخارج یعنی زمین کاشتکاری کے لئے دینا اسی زمین کی پیداوار کے متعینہ حصہ کے بدلہ میں مثلاً نصف یا ثلث یا ربع وغیرہ لیکن اسی کے ساتھ کوئی شرط فاسد بھی ہو، یہ صورت بالاتفاق ناجائز ہے۔ (۳) کراء الأرض ببعض الخارج لیکن اس کے ساتھ کوئی شرط فاسد نہ ہو اس کے جواز میں اختلاف ہوا ہے امام احمد اسحاق اور صاحبین کے نزدیک یہ قسم جائز ہے امام مالک کے نزدیک مساقات جائز ہے مزارعت جائز نہیں، امام شافعی کے نزدیک مزارعت بالاصالہ جائز نہیں تبعاً للمساقات جائز ہے امام ابوحنیفہ کے نزدیک مزارعت کی یہ تیسری قسم مکروہ ہے۔

اہم اشکال اور اس کا جواب حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ مجھے ایک خلجان رہتا تھا کہ فقہ حنفی کی کتب میں پہلے تو لکھا جاتا ہے کہ مزارعت صاحبین کے نزدیک جائز ہے امام صاحب کے نزدیک جائز نہیں لیکن جب مزارعت کی تفصیلات لکھتے ہیں جزئیات میں صاحبین کے ساتھ امام صاحب کے اقوال بھی لکھتے ہیں کہ فلاں صورت امام صاحب کے نزدیک جائز ہے اور فلاں ناجائز جب امام صاحب کے نزدیک اصل مزارعت ہی ناجائز ہے تو تفصیلات بیان کرنے کا کیا فائدہ؟ اس کا جواب عموماً یہ دیا جاتا ہے کہ امام صاحب کو چونکہ اندازہ تھا کہ لوگ باز نہیں آئیں گے بلکہ کریں گے ہی اس لئے آپ نے اس کی جزئیات بیان فرمادیں لیکن یہ جواب تسلی بخش نہیں، شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ پھر میں نے

[1] الکوکب الدری ص ۳۸۹ ج ا۔

حاوی قدسی میں ایک عبارت دیکھی جس سے یہ عقدہ حل ہوگیا حاوی قدسی میں لکھا ہے کرھھا ابوحنیفۃ ولم یَنْہَ عنہا اشد النہی[1]۔ اس سے معلوم ہوا کہ مزارعت امام صاحب کے نزدیک جائز مع الکراہت ہے۔ نفس جواز کی وجہ سے آپ نے اس کے تفصیلی احکام بیان فرمائے۔

حنفیہ کے مذہب کا خلاصہ یہ ہوا کہ صاحبین کے نزدیک مزارعت جائز ہے، امام صاحب کے نزدیک جائز مع الکراہت ہے۔ فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے۔

دلیل جواز قائلین جواز کی سب سے اہم دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے خیبر کے یہودیوں سے مزارعت کا معاملہ کیا تھا اس شرط پر کہ پیداوار نصف ہوگی۔

امام ابوحنیفہؒ اس معاملہ کو خراج مقاسم پر محمول کرتے ہیں خراج کی دو قسمیں ہیں خراج مؤظف اور خراج مقاسم خراج مؤظف کی صورت یہ ہے کہ اہل ذمہ پر کوئی خاص مقدار مقرر کردی جائے کہ ہر شخص کے بدلہ میں سالانہ اتنی مقدار دینی ہوگی اور خراج مقاسم یہ ہے کہ کوئی مقدار متعین نہ کی جائے بلکہ ان سے یہ کہدیا جائے کہ تمہاری زمینوں سے جو پیداوار ہوگی اتنا حصہ دے دینا۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ زمین ان کی ملک ہو۔ یہود خیبر کے ساتھ معاملہ کو بھی امام صاحب خراج مقاسم پر محمول کرتے ہیں صاحبینؒ اس کو مزارعت پر محمول کرتے ہیں۔ اس اختلاف کا منشا یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک خیبر صلحاً فتح ہوا تھا لہٰذا یہود اس زمین کے مالک تھے ان سے جو معاملہ ہوگا وہ خراج مقاسم ہی ہو سکتا ہے مزارعت نہیں ہو سکتا صاحبینؒ کی رائے یہ ہے کہ خیبر عنوۃً فتح ہوا تھا ایسی صورت میں مفتوحہ زمینیں کفار کی ملک میں نہیں رہتیں مسلمانوں کی ملکیت میں آجاتی ہیں لہٰذا یہود خیبر کے ساتھ معاملہ مزارعت ہی ہو سکتا ہے خراج مقاسم نہیں۔

دلیل عدم جواز جو حضرات مزارعت کے جواز کے قائل نہیں ان کا استدلال ان احادیث سے ہے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے مزارعت سے نہی فرمائی تھی مثلاً فصل اول میں رافع بن خدیج کی حدیث ہے۔

جواب قائلین جواز کی طرف سے احادیث نہی کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں۔

① یہ نہی اس وقت ہے جبکہ مزارعت کے ساتھ شرط فاسد بھی ہو اس کا قرینہ رافع بن خدیج کی وہ روایت ہے جو فصل اول میں بحوالہ صحیحین مذکور ہے حضرت رافع فرماتے ہیں کان احدنا یکری ارضہ فیقول ھذہ القطعۃ لی وھذہ لک فربما اخرجت ذہ ولم تخرج ذہ فنھاھم النبی صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم۔ اس سے معلوم ہوا کہ نہی کی وجہ

[1] فیض الباری ص ___ ج ۳۔

یہ تھی کہ وہ زمین کا ایک حصّہ مخصوص کر لیتے تھے کہ اس حصّہ کی جو پیداوار ہوگی وہ میری ملک ہوگی اور باقی حصّہ کی پیداوار کاشتکار کی ہوگی، ظاہر ہے کہ یہ شرط فاسد ہے اس شرط کے ساتھ مزارعت کسی کے نزدیک بھی جائز نہیں۔

(۲) یہ نہی تحریمی نہیں تھی بلکہ نہی ارشادی یا تنزیہی تھی مقصد حُسنِ اخلاق اور مروت کی تعلیم دینا تھا کہ اگر یہ زمین تمام ضرورت سے زائد ہے تو اپنے مسلمان بھائی کو ویسے ہی کاشت کے لئے دے دو معاوضہ لینے کی کیا ضرورت ہے؟ چنانچہ فصل اوّل ہی میں حضرت ابن عباس کا ارشاد بحوالہ صحیحین مذکور ہے۔

إن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لم ينه عنه ولكن قال أن يمنح أحدكم أخاه خير له من أن يأخذ عليه خرجًا معلومًا.

یاد رہے کہ اپنی ضرورت سے زائد زمین دوسرے کو بلا عوض دینا مستحب ہے ضروری نہیں چنانچہ اسی باب میں حضرت جابر کی مرفوع حدیث بحوالہ صحیحین آرہی ہے من كانت له أرض فليزرعها أو ليمنحها أخاه فإن أبى فليمسك أرضه.

باب احیاء الموات والشرب

موات بفتح المیم ایسی بے آباد زمین جو مباح ہو کسی کی ملکیت میں نہ ہو۔ احیاء موات سے مُراد ہے ایسی زمینوں کو آباد کرنا۔ شِرب بکسر الراء پانی کی نوبت اور باری کو کہتے ہیں۔

اگر کوئی شخص کوئی بے آباد مباح زمین آباد کرلے تو وہ بغیر اذن امام کے اس کا مالک ہو جاتا ہے یا نہیں؟ امام احمد و شافعی اور صاحبین کے نزدیک اذن امام کے بغیر ہی اس کا مالک ہو جاتا ہے۔ امام صاحبؒ کے نزدیک مالک ہونے کے لئے اذن امام شرط ہے۔ امام مالک سے ایک روایت ہے کہ اگر ایسی زمین شہر کے قریب ہو تو اذن امام ضروری ہے اگر شہر سے دور ہو تو اذن ضروری نہیں[1]۔

صاحبینؒ اس باب کی پہلی حدیث سے استدلال کرتے ہیں "من عمر أرضا ليست لأحد فهو أحق" صاحبینؒ اس حدیث کو تشریع عام پر محمول کرتے ہیں امام صاحب فرماتے ہیں کہ یہ حدیث تشریع عام نہیں بلکہ آنحضرت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی طرف سے بطور امام اعلانِ اذن تھا، لہٰذا اگر امام کی طرف سے اذن ہوگا تو اس کا مالک بن جائے گا ورنہ نہیں، امام صاحب کی طرف سے یہ جواب بھی دیا گیا ہے کہ احادیث میں "أحيى" یا "عمر" سے مُراد ہے کہ احیاء کی شرائط پوری کرلے۔ احیاء کی شرطوں میں سے ایک اذن امام بھی ہے۔

[1] بذل المجہود ص ۱۶۹ ج ۵۔

امام صاحب کی دلیل اس سے اگلی حدیث ابن عباس ہے "لاحمی إلا للہ ورسولہ" (رواہ البخاری)
مطلب اس کا یہ ہے کہ عام آدمی کو یہ حق حاصل نہیں کہ مباح زمین میں اپنے لئے کوئی چراگاہ مخصوص کرے اللہ اور رسول کو
یہ حق حاصل ہے، مُراد یہ ہے کہ ان کے نائبین یعنی ائمہ کو بھی یہ حق حاصل ہے کہ وہ کوئی چراگاہ کسی کے لئے مخصوص کر دیں
مثلاً کوئی چراگاہ مجاہدین کے لئے مخصوص کر دیں، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مباح زمینوں کا معاملہ امام کے اختیار
میں ہوتا ہے۔ لہٰذا اس کے اذن کے بغیر کوئی کسی زمین کا مالک نہیں بن سکتا۔

عن عروۃ قال خاصم الزبیر رجلا من الأنصار فی شراج من الحرۃ ص ۲۵۹

پانی کی تقسیم کا ضابطہ یہ ہے کہ جس طرف سے پانی آرہا ہے اس طرف سے پانی کی تقسیم شروع کرتے ہیں اعلیٰ یعنی جس کی زمین پہلے ہے پہلے اس کا حق ہوتا ہے، وہ اپنے کھیت وغیرہ منڈیر تک بھر لے تو پھر پانی اسفل کے لئے چھوڑا جاتا ہے۔ اس حدیث میں حضرت زبیر کی جس مخاصمت کا ذکر ہے اس میں حضرت زبیرؓ کی زمین اعلیٰ تھی یعنی پہلے تھی اور انصاری کی اسفل تھی، قاعدہ کی رو سے تو یہ فیصلہ ہونا چاہیئے تھا کہ حضرت زبیرؓ پہلے اپنی زمین جدر تک بھر لیں پھر اس آدمی کے لئے پانی چھوڑیں لیکن یہ انصاری چاہتا تھا کہ زبیر بالکل پانی نہ لیں، آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے درمیانہ سا راستہ نکالا کہ زبیر اپنے کھیت منڈیر تک تو نہ بھریں بلکہ اتنا پانی دے لیں کہ خشک نہ ہونے پائیں۔ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے زبیر کو اپنا حق چھوڑنے پر آمادہ کیا تھا اس کے باوجود اس شخص نے یہ بات کہی کہ آپ نے اپنے رشتہ دار اور پھوپھی کا بیٹا ہونے کی وجہ سے اس کے حق میں فیصلہ کیا ہے، اس پر آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ناراض ہو کر اس کو جو رعایت دی تھی وہ واپس لے لی اور زبیر سے کہا کہ تم اپنا حق پورا وصول کرو۔ آپ نے ناراضگی کی وجہ سے اس شخص کا حق دبایا نہیں بلکہ اس کو جو رعایت دی تھی وہ واپس لی ہے کیونکہ اس کی بات سے پتا چلتا تھا کہ یہ اس رعایت کا مستحق نہیں ہے۔ شاید یہ شخص منافق ہو۔ انصار کے قبیلہ میں سے ہونے کی وجہ سے اس کو انصاری کہدیا گیا ہو۔

عن ابیض بن حمال المأربی أنہ وفد إلی رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم فاستقطعہ الملح الخ ص ۲۵۹

کانوں کی دو قسمیں ہیں بعض وہ کانیں ہوتی ہیں جس سے مال بلا مشقت نکالا جا سکتا ہے دوسری وہ جن سے مال نکالنے کے لئے محنت کی ضرورت ہوتی ہے۔ دوسری قسم کی کان امام کسی کو دے سکتا ہے پہلی قسم کی نہیں دے سکتا۔ ابیض بن حمال کو جو کان دی تھی اس کے بارہ میں پہلے نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے یہ سمجھا تھا کہ شاید یہ کان دوسری قسم کی ہے اس لئے ان کو دی تھی لیکن جب پتا چلا کہ پہلی قسم کی ہے تو واپس لے لی۔

مالم تنلہ أخفاف الإبل۔ أخفاف الإبل نہ پہنچنے سے مُراد یہ ہے کہ وہ زمین شہر سے دور ہو، شہر کی

اس سے متعلق نہ ہوں ایسی زمین کا احیاء کیا جا سکتا ہے۔

وعادی الأرض للہ ورسولہ ثم ھی لکم منی، عادی نسبت ہے قوم عاد کیطرف، عادی الأرض سے مُراد وہ قدیم زمین ہے جس کا مالک معلوم نہ ہو۔ اس کے بارہ میں فرمایا کہ یہ زمین اللہ ورسُول کی ہے پھر میری طرف سے تمہیں دی جاتی ہے اس سے امام صاحبؒ کے مذہب کی تائید ہوتی ہے کہ احیاء موات کیوجہ سے مالک ہونے کے لئے اذنِ امام شرط ہے۔

باب العطایا

عن ابی ھریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم العمری جائزۃ منہ ۲۶۔

عمری کا حکم

عمری فُعلیٰ کے وزن پر اسم مصدر ہے اس کا معنی ہے کسی کو عمر بھر کے لئے اپنا گھر دے دینا۔ عمری کی تین صورتیں ہیں۔

① مُعمِر یوں کہتا ہے کہ یہ گھر میں نے تمہیں عمر بھر کے لئے دے دیا اور تیرے مرنے کے بعد یہ گھر تیرے ورثہ کا ہوگا۔

② مُعمِر کہتا ہے أعمرتک ھذہ الدار۔ اس کے ساتھ کوئی قید ذکر نہیں کرتا نہ یہ کہتا ہے کہ تیرے مرنے کے بعد تیرے ورثہ کا ہوگا نہ یہ کہتا ہے کہ میرا ہوگا۔

③ مُعمِر کہتا ہے أعمرتک ھذہ الدار لیکن اس کے ساتھ یہ شرط بھی لگا دیتا ہے کہ تیرے مرنے کے بعد یہ گھر میرا ہوگا۔

حنفیہ کے نزدیک تینوں صورتوں میں یہ گھر معمرلہ کی ملک ہو جائے گا۔ معمرلہ کے مرنے کے بعد اس کے ورثہ کا ہوگا پہلی دو صورتوں میں تو ظاہر ہے تیسری صورت میں بھی حنفیہ کے نزدیک یہ ہبہ اور تملیک العین ہے یہ ایک ایسا ہبہ ہے جس کے ساتھ شرطِ فاسد لگ گئی ہے اور ہبہ کے ساتھ شرط فاسد لگ جائے تو ہبہ صحیح ہو جاتا ہے اور شرط باطل ہو جاتی ہے۔

شافعیہ کا اصح قول بھی حنفیہ کی طرح ہے، دوسری صورت میں امام شافعی کے اور بھی اقوال ہیں جن کو امام نووی نے اقوال قدیمہ قرار دیا ہے۔ امام احمد کے نزدیک عمری مطلقاً صحیح ہے۔ عمری مقیدہ صحیح نہیں۔ امام مالک کی اشہر روایت یہ ہے کہ عمری سے ملک رقبہ حاصل نہیں ہوتی صرف ملکِ منافع حاصل ہوتی ہے[۱]

اس باب کی اکثر احادیث حنفیہ اور جمہور کی تائید کررہی ہیں، مثلاً حضرت جابرؓ کی حدیث بحوالہ مسلم حضرت جابرؓ ہی کی ایک اور حدیث من أعمر عمری فہی للذی أعمر حیا ومیتا ولعقبہ۔

---

[۱] مذاہب دیکھئے شرح مسلم للنووی ص ۳۸ ج ۲۔

دفع تعارض زیر بحث حدیث میں العمری جائزۃ اور فصل ثانی میں حضرت جابرؓ کی حدیث آرہی ہے۔ لاتُعمِروا اس میں عُمری سے نہی ہے۔ بظاہر دونوں حدیثوں میں تعارض ہوا۔ اس کا حل یہ ہے کہ جائزۃ سے مُراد ہے نافذۃٌ اور جس حدیث میں نہی ہے وہاں نہی ارشادی ہے، مطلب یہ ہوا کہ عمری کرنا تو نہیں چاہیئے کیونکہ تمہاری مصلحت کے خلاف ہے لیکن اگر کوئی کرلے تو نافذ ہو جائے گا۔

وعنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم العمری جائزۃ لأھلھا والرقبی جائزۃ لأھلھا متفق ۲۶

رقبی کا حکم رقبی کا معنی ہے کسی کو یہ کہنا کہ یہ چیز میں تجھے دیتا ہوں اس شرط پر اگر تو پہلے مر گیا تو یہ چیز میری ہوگی، اور اگر میں پہلے مر گیا تو تیری ہوگی۔ یہ لفظ رقوب سے مشتق ہے جس کا معنی ہے انتظار کرنا۔ یہاں بھی چونکہ ہر شخص دوسرے کی موت کا انتظار کرتا ہے اس لئے اس کو رقبی کہتے ہیں

رقبی کے حکم میں بھی علماء کا اختلاف ہوا ہے ______ امام شافعیؒ، امام احمد اور امام ابویوسف کے نزدیک رقبی عمری کے حکم میں ہے جس کو وہ دار وغیرہ دیا ہے اسکی ملک ہو جائیگا۔

امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام محمد کے نزدیک رقبی باطل ہے یعنی یہ چیز رقبی کرنے والے کی ملک میں رہے گی۔

اختلاف کا منشاء رقبی کی تفسیر میں اختلاف ہے۔ رقبی کی دو تفسیریں ہو سکتی ہیں ایک کے مطابق باطل ہونا چاہیئے اور دوسری کے مطابق نافذ ہونا چاہیئے۔

(۱) پہلی تفسیر یہ ہے کہ رقبی میں جو لفظ کہے گئے ہیں ان کی حقیقت ہبہ اور تملیک عین ہے۔ اس تفسیر کے مطابق رقبی جائز ہونا چاہیئے کیونکہ یہ ہبہ مشروطہ بشرط فاسد ہے ایسا ہبہ صحیح ہو جاتا ہے اور شرط باطل ہو جاتی ہے، جن حضرات نے اس کو جائز کہا ہے وہ اسی تفسیر کے پیش نظر کہا ہے۔

(۲) دوسری تفسیر کے مطابق اس کلام کا مطلب یہ ہے کہ میری موت تک تم یہ گھر استعمال کرتے رہو اگر میں تم سے پہلے مر جاؤں تو یہ گھر تمہارا ہو جائے گا اور اگر تم پہلے مر گئے تو گھر میری ہی ملک رہے گا، گویا یہ عاریۃ فی الحال اور وصیت مشروط فی المآل ہے اس تفسیر کے مطابق رقبی باطل ہونا چاہیئے کیونکہ عاریت میں تملیک عین ہوتی نہیں نیز اس میں قمار بھی ہے کیونکہ ملکیت کو معلق کیا گیا ہے ایسی چیز کے ساتھ جس کا وقوع خطرے میں ہے۔ جن حضرات نے اس کو باطل یعنی غیر مفید للملک کہا ہے ان کے پیش نظر رقبی کی یہ دوسری تفسیر تھی۔

اس تقریر سے احادیث میں تعارض کا شبہ بھی ختم ہو گیا کہ بعض احادیث میں رقبی کو جائز کہا گیا ہے اور بعض میں باطل، اس لئے کہ جن احادیث میں جائز کہا گیا ہے وہ پہلی تفسیر کے اعتبار سے کہا گیا ہے۔ اور جہاں باطل

لہ الکوکب الدری ص ۳۸۹ ج ۱۔

کہا گیا ہے وہ دوسری تفسیر کے مطابق کہا گیا ہے ـــــ بعض چیزوں میں عرف بدلتا رہتا ہے ایک عرف میں اس کی حقیقت اور ہوتی ہے اور دوسرے میں اور، عرف کے بدلنے سے احکام بھی مختلف ہوجاتے ہیں۔

باب

عن ابن ـــ عباس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم العائد فی ھبتہ کالکلب یعود فی قیئہ ص۲۶۰

رجوع فی الہبہ کسی کو کوئی چیز صدقہ کے طور پر دے کر واپس لینا بالاتفاق ناجائز ہے، رجوع فی الہبہ کے بارہ میں اختلاف ہوا ہے، شافعیہ کے نزدیک رجوع فی الہبہ نہ قضاءً جائز ہے نہ دیانۃً، البتہ والد اپنے بیٹے کو دیئے ہوئے سے رجوع کرسکتا ہے، حنفیہ کے نزدیک موہوب لہ کے قبضہ کرلینے کے بعد دیانۃً تو رجوع نہیں کرسکتا البتہ قضاءً رجوع کرسکتا ہے۔

دلیل احناف (۱) حضرت ابن عمرؓ کی مرفوع حدیث جس کی تخریج حاکم وغیرہ نے کی ہے "من وھب ھبۃً فھو أحق بھا مالم یثب[1] منھا۔

(۲) طحاوی وغیرہ میں اس موضوع پر حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کے آثار موجود ہیں[2]۔

دلیل شافعیہ شافعیہ زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اپنے ہبہ سے رجوع کرنے والا کتے کی طرح ہے جو قے کرکے دوبارہ چاٹتا ہے۔ نیز فصل ثانی کے شروع میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث آرہی ہے۔ لایرجع أحد فی ھبتہ إلا الوالد من ولدہ۔

جواب زیر بحث حدیث ابن عباس سے استدلال کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ہمارے نزدیک دیانت پر محمول ہے، اس حدیث سے صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ رجوع فی الہبہ کرنا غیر مستحسن فعل ہے اس کے ہم بھی قائل ہیں۔ دیانۃً ہمارے نزدیک بھی رجوع جائز نہیں ہے۔

مذہب حنفی کی مزید وضاحت حنفیہ کے نزدیک رجوع فی الہبہ قضاءً کرسکتا ہے بشرطیکہ مانع موجود نہ ہو مانع سات ہوسکتے ہیں یاد داشت کی آسانی کے لئے ان کو اس مجموعہ میں جمع کردیا گیا ہے دمع خزقہ۔

---

[1] رواہ الحاکم وقال ھذا حدیث صحیح علی شرط الشیخین وروی بمعناہ عن ابن عباس مرفوعاً أخرجہ الدارقطنی و أبی ھریرۃ اخرجہ ابن حزم (کذا فی اعلاء السنن ص ۱۰۳ - ۱۰۵ ج ۱۶) [2] شرح معانی الآثار ص ۲۰۰ ج ۲)

(۱) دال سے مراد ہے زیادتِ متصلہ ہے موہوب لہٗ نے موہوب پر ایسی زیادتی کر دی جس کو علیحدہ نہ کیا جا سکتا ہو مثلاً زمین ہبہ کی گئی تھی اس پر تعمیر کرلی۔

(۲) میم سے موت أحد العاقدین کی طرف اشارہ ہے۔

(۳) عین سے عوض کی طرف اشارہ ہے، اگر موہوب لہٗ نے واہب کو ہبہ کا عوض دے دیا تو رجوع نہیں کر سکتا۔

(۴) خاء خروج عن الملک کی طرف اشارہ ہے، اگر موہوب، موہوب لہٗ کی ملک سے نکل چکا ہو تو رجوع نہیں ہو سکتا۔

(۵) زاء زوجیت کی طرف اشارہ ہے۔ زوجین ایک دوسرے سے رجوع فی الہبہ نہیں کر سکتے۔

(۶) قاف سے قرابت محرمہ کی طرف اشارہ ہے۔ یعنی موہوب لہٗ اور واہب ایک دوسرے کے ذی رحم محرم ہیں۔

(۷) ہاء سے مراد ہلاک موہوب ہے۔

ایک اشکال اور جواب

مندرجہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ اگر واہب اور موہوب لہٗ کے درمیان قرابت محرمہ ہو تو رجوع نہیں ہو سکتا ہے حضرت سمرۃ بن جندبؓ کی مرفوع حدیث بھی ہے "إذا كانت الهبة لذي رحم محرم لم يرجع فيها"[1] اس سے معلوم ہوا کہ والد بھی اپنے بیٹے کو ہبہ کر کے واپس نہیں لے سکتا جبکہ فصل ثانی میں حضرت عبداللہ بن عمرو کی حدیث لا يرجع أحد في هبته إلا الوالد من ولده۔

اس کا جواب یہ ہے کہ والد جو اپنے بیٹے سے چیز واپس لے سکتا ہے وہ بطور رجوع فی الہبہ کے نہیں بلکہ علاقۃ البوّت کی وجہ سے اور أنت ومالك لأبيك کے اصول کے ماتحت ہے "إلا الوالد" الخ میں استثناء منقطع ہے، اس استثناء منقطع کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ چونکہ ذی رحم محرم سے رجوع فی الہبہ کرنے سے ممانعت ہے اس لئے والد کو یہ چیز لیتے وقت ہچکچاہٹ ہو سکتی تھی اس لئے استثناء کر دیا۔

عن النعمان بن بشير أن أباه أتى به إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال إني نحلت ابني هذا غلامًا الخ ص۲۶۱

نعمان بن بشیرؓ کے والد ان کو غلام ہبہ کر کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو گواہ بنانا چاہتے تھے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ اپنی دوسری اولاد کو بھی دے رہے ہو انہوں نے عرض کیا نہیں، تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "لا أشهد على جور"۔

اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ اولاد کو کوئی چیز دیتے ہوئے برابری کرنا مستحسن ہے۔ ایسے نہیں کرنا چاہیئے کہ بعض اولاد کو تو کوئی چیز دی جائے اور بعض کو نہ دی۔ لیکن کیا ایسا کرنا حرام ہے یا مکروہ۔ امام احمد کی رائے

---

[1] أخرجه الحاکم وقال صحيح على شرط البخاري وأقره على ذلك الذهبي (اعلاء السنن ص ۱۱۱ ج ۱۶)

یہ ہے کہ ایسا کرنا حرام ہے حنفیہ اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ ایسا کرنا مکروہ ہے، تسویہ مستحب ہے ضروری نہیں۔ امام احمد استدلال کرتے ہیں آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے اس ارشاد سے "لا أشہد علی جور" اس میں اس قسم کے ھبہ کو جور یعنی ظلم کہا گیا ہے۔ جمہور کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے فرمایا تھا "اشہد علیہ غیری" اگر یہ معاملہ بالکل حرام ہوتا تو آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم یہ نہ فرماتے کہ میرے علاوہ کسی اور کو اس کا گواہ بنالو۔ "لا اشہد علی جور" سے استدلال کا امام نووی نے یہ جواب دیا ہے جور کا معنی ہے خروج عن الاعتدال یہ مکروہ اور حرام سب کو شامل ہے۔

باب اللقطۃ

لقطہ گری پڑی چیز کو کہتے ہیں اس میں اہل لغت کے ہاں مشہور لغت لام کے ضمہ اور قاف کے فتحہ کے ساتھ ہے۔ بعض نے بسکون القاف بھی نقل کیا ہے۔ اگر یہ لام کے سکون کے ساتھ ہو تو یہ فُعلۃٌ بمعنی مفعولٌ ہوگا جیسے ضُحکۃ و قدوۃ اور اگر قاف کے فتح کے ساتھ ہو تو فاعل کے معنی میں ہوگا۔ (جیسے ہُمَزۃ، لُمَزۃ) یعنی تلاش کرنے والی چیز اب اس کو لقطہ کہنے کی وجہ یہ ہوگی کہ گویا یہ بھی بزبان حال اپنے مالک کو تلاش کرتی ہے۔

اگر کسی کو کوئی گری پڑی چیز ملے تو اٹھا لینی چاہیئے یا نہیں؟ اس میں مختار یہ ہے کہ اگر اس کو یہ توقع ہو کہ صحیح طریقوں کے مطابق اس کی تشہیر وغیرہ کرسکوں گا۔ اور اس کے حقوق ادا کرسکوں گا تو اٹھالے ورنہ نہ اُٹھائے۔

اگر اس نے گری پڑی چیز اٹھالی تو اگر وہ ایسی تافہ اور کم قیمت چیز ہے کہ اس کے بارے میں یقین ہے کہ اس کا مالک اس کو تلاش نہیں کرے گا تو اس کو اٹھا کر بغیر تشہیر اپنے استعمال میں لے آنا صحیح ہے تشہیر واجب نہیں اس باب کے آخر میں حضرت جابرؓ کی حدیث آرہی ہے رخص لنا رسول اللّٰہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم فی العصا والسوط والحبل و اشباھہ یلتقطہ الرجل وینتفع بہ، اس حدیث کا بھی یہی مطلب ہے

اگر اس طرح کی چیز نہ ہو تو تشہیر واجب ہے کتنی دیر تشہیر کرے بعض احادیث میں ایک سال تشہیر کا حکم ہے۔ بعض میں تین سال تشہیر کا حکم ہے۔ فقہاء کے اقوال بھی مختلف ہیں راجح اور مختار یہ معلوم ہوتا ہے کہ مبتلی بہ کے ظن پر چھوڑ دیا جائے کوئی خاص مدت کی تعیین نہ کی جائے جب تک مبتلی بہ کو یہ ظن غالب نہ ہوجائے کہ اس کا مالک اب نہیں آئے گا تشہیر کرتا ہے۔ چیز اور حالات اور علاقہ وغیرہ کے بدلنے سے یہ مدت بدل سکتی ہے۔

باب الفرائض

فرائض " فریضۃ " کی جمع ہے جس کا معنی ہے مقرر کردہ چیز۔ یہاں فرائض سے مُراد ہے " المقدرات الشرعیۃ فی المتروکات المالیۃ[1] "

عن ابن عباس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الحقوا الفرائض باھلھا فما بقی فھو لأولی رجل ذکر ص ۳۸۸ ۔

حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ذوی الفروض کے حصے ادا کرنے کے بعد بقیہ مال میت کے رشتہ میں سب سے قریبی مرد یعنی عصبہ کو دیا جائے۔ ذوی الفروض سے مُراد وہ لوگ ہیں جن کے حِصے قرآن کریم میں مقرر کر دیئے گئے ہیں جیسے اب ، اُم ، زوج زوجہ وغیرہ۔

یہاں حدیث میں لفظ ہیں " فما بقی فھو لأولی رجل ذکر " اس پر سوال ہو سکتا ہے کہ رجل کہدینے کے بعد ذکر کہنے میں کیا نکتہ ہے صرف رجل کہدینے سے مفہوم اداء ہو سکتا تھا اس سوال کے علماء نے مختلف جواب دیئے ہیں۔

① " ذکر " کا لفظ محض تاکید کے لئے ہے۔ ② خنثی سے احتراز مقصود ہے۔ ③ رجل کا اطلاق بعض اوقات صرف بالغ مرد پر ہوتا ہے ذکر کا اضافہ کر کے بتا دیا کہ اصل مدارِ حکم ذکورت ہے یعنی مذکر ہونا ہے خواہ وہ صغیر ہو یا کبیر بہر صورت عصبہ ہونے کی وجہ سے اس کو حصہ ملے گا۔ زمانہ جاہلیت کے اندر رواج تھا کہ صرف بڑے مرد کو حِصہ دیتے تھے صغیر کو نہیں دیتے تھے، اس لئے اس لفظ کے اضافہ کی ضرورت پیش آئی۔

عن أسامۃ بن زید قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یرث المسلم الکافر ولا الکافر المسلم ص ۲۶۳

توریث المسلم من الکافر

اس بات پر تو اتفاق ہے کہ کافر مُسلمان کا وارث نہیں ہو سکتا۔ مُسلمان بھی کافر کا وارث ہو سکتا ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہوا ہے۔ ائمہ اربعہ اور جمہور کے نزدیک مُسلمان بھی کافر کا وارث نہیں ہو سکتا حضرت معاویہؓ اور حضرت معاذؓ وغیرہ بعض سلف کے نزدیک مُسلمان کافر کا وارث ہو گا۔ زیر بحث حدیث جمہور کی دلیل ہے۔

[1] التعلیق الصبیح ص ۳۸۸ ج ۳۔

عن أنس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مولى القوم من أنفسهم۔

مولی سے مراد یہاں پر معتق یعنی آزاد کردہ غلام ہے۔ یہاں یہ حدیث لاکر یہ بتانا ہے کہ آزاد کردہ غلام کا اگر کوئی عصبہ یا نسب نہ ہو تو آزاد کرنے والے کو عصوبت کی وجہ سے میراث ملے گی۔

بعض نے "من أنفسهم" کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ کسی قوم کے موالی یعنی آزاد کردہ غلام عام احکام میں اسی قبیلہ کے تابع ہوتے ہیں لہٰذا ہاشمی کا مولی زکوٰۃ نہیں لے سکتا۔

عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ابن أخت القوم منهم۔

توریث ذوی الأرحام

ذوی الأرحام سے مراد میت کے وہ قرابت دار ہیں جو نہ ذوی الفروض میں سے ہوں اور نہ ہی کسی قسم کے عصبہ ہوں۔ اگر میت کے ذوی الفروض اور عصبات موجود ہوں پھر میراث انہی میں تقسیم ہوگی ذوی الأرحام کو بالاتفاق حصہ نہیں ملے گا۔ لیکن اگر ذوی الفروض اور عصبات نہ ہوں اور ذوی الأرحام ہوں مثلاً میت کا ماموں ہو یا اس کی خالہ پھوپھی وغیرہ ہو یا بھانجے بھانجیاں ہوں تو ان کو میراث ملے گی یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہوا ہے۔ صحابہؓ میں سے زید بن ثابتؓ اور ائمہ میں سے امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک ذوی الأرحام کو وراثت نہیں ملے گی، اکثر صحابہؓ اور ائمہ میں سے امام ابوحنیفہ اور علماء کی ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ ایسی صورت میں ذوی الأرحام کو میراث ملے گی[1]

دلائل احناف

(۱) آیت کریمہ أولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله

(۲) زیر بحث متفق علیہ حدیث ابن أخت القوم منهم۔ ابن الأخت بھی ذوی الأرحام میں سے ہے۔

(۳) فصل ثانی میں حضرت مقدامؓ کی حدیث بحوالہ ابوداؤد جس میں یہ لفظ بھی ہیں۔ الخال وارث من لا وارث له۔

(۴) فصل ثانی ہی میں حضرت بریدۃؓ کی حدیث بحوالہ ابوداؤد خزاعہ کا ایک آدمی مرگیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا التمسوا له وارثا أو ذا رحم۔ یہاں وارث سے مراد ذوی الفروض اور عصبات میں سے کوئی ہے۔ معلوم ہوا ان کی عدم موجودگی میں میراث ذوی الأرحام کو ملے گی۔

عن واثلة بن الأسقع قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تحوز المرأة ثلث مواريث عتيقها ولقيطها وولدها الذي لاعنت عنه ص۲۶۳

---

[1] مذاہب از بذل المجہود ص ۱۰۷ ج ۵ و بدایۃ المجتہد ص ۲۵۴ ج ۲۔ ابن رشد نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ زید بن ثابتؓ کے علاوہ سب صحابہؓ توریث ذوی الارحام کے قائل ہیں۔

عورت کے لئے تین میراثوں کا ذکر کیا گیا ہے۔

(۱) عتیق یعنی آزاد کردہ غلام کی میراث، اس پر سب کا اتفاق ہے کہ عورت کوئی غلام آزاد کرے اور وہ مرجائے کوئی عصبہ نہ ہو تو میراث کا یہ حصہ آزاد کرنے والی کو ملے گا۔

(۲) لقیط کی میراث۔ کوئی لاوارث بچہ پڑا ہوا تھا، کسی عورت نے اٹھا کر اس کی پرورش کی۔ وہ مرگیا تو جمہور علماء کے نزدیک اس کی میراث بیت المال میں جمع کرائی جائے گی۔ امام اسحاق کے نزدیک پرورش کرنے والی عورت اس کی وارث ہوگی امام اسحاق اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ جمہور اس کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ پرورش کرنے والی اگر مستحق ہو تو امام کے لئے بہتر یہی ہے کہ وہ بیت المال میں جمع ہونے کے بعد یہ مال اسی عورت کو دے دے۔ لیکن بطور میراث نہیں بلکہ بطور بیت المال کے مال کی مستحق ہونے کے۔

(۳) ابن الملاعنۃ۔ جس بچے کے متعلق میاں بیوی نے لعان کیا ہے اس کا نسب صرف ماں کی طرف سے ہوتا ہے اس لئے وہی اس کی وارث ہوگی اس عورت کا خاوند اس کا وارث نہیں ہوگا۔[۱]

عن بریدۃ قال مات رجل من خزاعۃ الخ ص۲۶۳

اعطوہ الکبر من خزاعۃ۔ اس شخص کا کوئی وارث نہیں تھا نہ ذوی الفروض میں سے نہ عصبات میں سے اور نہ ہی ذوی الارحام میں سے، آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے فرمایا کہ اس کے قبیلہ خزاعہ کے بڑے آدمی کو دے دو، اس کو یہ بطور توریث کے نہیں دیا گیا بلکہ مصرف بیت المال ہونے کی وجہ سے دیا گیا ہے، جب وہ مال بیت المال کا ہو گیا تو آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے اسے اس کے قبیلہ کی ضروریات کے لئے خرچ کرنا مناسب سمجھا۔

إن أعیان بنی الأم یتوارثون دون بنی العلات الخ ص۲۶۳۔

اعیان بنی الأم سے مراد حقیقی بھائی ہیں انہی کو عینی بھائی بھی کہدیا جاتا ہے جن کا باپ اور ماں ایک ہی ہوں۔ بنی العلات سے مراد وہ بھائی ہیں جو ایک ہی باپ سے ہوں۔ لیکن امہات مختلف ہوں، مطلب یہ ہے کہ اگر کسی میت کے حقیقی بھائی بھی ہوں اور علاتی بھی تو حقیقی بھائیوں کو ترجیح ہوگی علاتی بھائی وارث نہیں ہوں گے۔

عن ھزیل بن شرحبیل قال سئل ابوموسیٰ عن ابنۃ وبنت ابن واخت الخ۔

حضرت ابوموسیٰ اشعری سے جو مسئلہ پوچھا تھا اس کی صورت یہ تھی کہ ایک میت ہے اس نے تین وارث چھوڑے ہیں۔ بیٹی پوتی بہن ۔ حضرت ابوموسیٰ نے فتویٰ یہ دیا کہ نصف بیٹی کا اور نصف بہن کا اور پوتی محروم ہوگی۔ حضرت ابوموسیٰؓ نے بیٹی اور بہن دونوں کو نصف نصف ذوی الفروض میں سے ہونے کی وجہ سے دیا ہے بیٹی کو آیت "فإن کانت واحدۃ فلھا النصف" کی وجہ سے اور بہن کو آیت "ان امرؤ

[۱] التعلیق الصبیح ص ج ۳ بذل المجہود ص ۱۱۰ ج ۸۔

هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك " کی وجہ سے ، انہوں نے غالباً ولد کو مذکر کے ساتھ خاص سمجھا ہوگا۔

حضرت ابوموسیٰ رضی اللہ عنہ نے اسی مستفتی کو حضرت ابن مسعودؓ کے پاس بھیجا تو آپ نے اس فیصلہ کو آں حضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کی صریح حدیث کے خلاف قرار دیا (جو حضرت ابوموسیٰ تک نہیں پہنچی تھی) آپ نے یہ فیصلہ دیا کہ بیٹی کو نصف اور پوتی کو سدس ملے گا اخت عصبہ ہوگی اور بقیہ ایک ثلث اس کو ملے گا اس طرح سے :

أخت	بنت الابن	بنت
۲	۱	۳

(میت ۶)

حضرت ابوموسیٰ اشعری نے اپنے فتویٰ سے رجوع کرتے ہوئے فرمایا لا تسألونی ما دام هذا الحبر فیکم۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اگر کسی میت کی اولاد میں سے بنات اور بنات الابن ہوں تو اگر بنات ثلثین سے کم لے رہی ہوں تو ثلثین میں سے باقی جو بچے گا وہ بنات الابن کا ہوگا تکملة للثلثین ، یہ مسئلہ اتفاقی ہے البتہ اختلاف اس بات میں ہوا ہے کہ بنات کو ثلثین کب ملے گا ، اس بات پر تو اتفاق ہے کہ اگر ایک ہی بیٹی ہو تو اس کو نصف ملے گا۔ لہٰذا سدس پوتی کو مل جائے گا اس پر بھی اتفاق ہے کہ دو سے زائد ہوں تو بیٹیوں کو ثلثین ملے گا لقولہ تعالیٰ " فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك وان كانت واحدة فلها النصف " دو کے بارہ میں اختلاف ہوا ہے جمہور کے نزدیک اس صورت میں بھی ثلثین ملے گا ابن عباس سے ایک روایت ہے کہ دو کی صورت میں ان کو نصف ملے گا[1]۔

اس حدیث سے میراث کا ایک مشہور ضابطہ بھی ثابت ہوا " اجعلوا الأخوات مع البنات عصبة " یعنی اگر میت کی بنات ہوں اور ان کے ساتھ ان کی بہنیں ہوں تو بہنوں کے ساتھ عصبات والا معاملہ ہوگا۔ یہاں بھی حضرت ابن مسعودؓ نے أخت کو عصبہ بنایا ہے یہ اصول اور صحابہؓ کے اقوال سے بھی ثابت ہے[2]۔

عن عمران بن حصين قال جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ[3]

یہ شخص جو سوال کرنے آیا تھا یہ میت کا دادا تھا ، اس کے علاوہ میت کی دو بیٹیاں بھی تھیں ، ان بیٹیوں کو دو ثلث ملنا تھا یہ تو واضح تھا اس شخص نے بھی اس کے متعلق سوال نہیں کیا اس دادا کو ذوی الفروض میں سے

---

[1] دیکھئے بدایۃ المجتہد ص ۲۵۵ ج ۲۔ [2] وما روی أهل الفرائض عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أنہ قال : " اجعلوا الأخوات مع البنات عصبة " فلم أجده بهذا اللفظ إلا أنه مأخوذ من قول معاذ بن جبل الخ (اعلاء السنن ۳۷۲ ج ۱۸)

ہونے کی حیثیت سے ایک سدس ملنا تھا (میت کا والد زندہ نہیں تھا) باقی ایک سدس اس کو عصبہ ہونے کی وجہ سے ملنا تھا (کیونکہ میت کی نرینہ اولاد بھی نہیں تھی) گویا اس کا کل ایک ثلث ہوگیا، لیکن اگر نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم پہلے ہی فرمادیتے کہ تمہیں ثلث ملے گا تو یہ سمجھتا کہ دادا کا فرض ہی اتنا ہے اس لئے اولاً آپ نے فرض والے سدس کا ذکر فرمایا اور فرمایا کہ تمہیں سدس ملے گا جب جانے لگا تو بلاکر فرمایا ایک اور سدس تمہارے لئے طعمہ ہے یعنی عصبہ ہونے کی وجہ سے مل رہا ہے۔

عن ابن مسعود قال فی الجدۃ مع ابنہا إنہا أول جدۃ أطعمہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ ص ۲۶۴

میت کا باپ جدہ کے لئے حاجب ہوتا ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہوا ہے، امام ابوحنیفہ، امام مالک اور شافعی کے نزدیک أبوالمیت جدہ کے لئے حاجب ہوتا ہے حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا بھی یہی مذہب ہے امام احمد کے نزدیک اَب جدہ کے لئے حاجب نہیں ہوتا[1] امام احمد زیر بحث حدیث سے تمسک کرتے ہیں۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ یہ حدیث سنداً صحیح نہیں صاحب مشکوۃ نے امام ترمذی سے اس کی تضعیف نقل کی ہے۔ حضرت گنگوہی نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ جدہ أم الأم تھی اس کا بیٹا میت کا ماموں ہوگا اب مطلب یہ ہوگا کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے نانی کو سدس دیا اس کے بیٹے اور میت کے ماموں کے ہوتے ہوئے اس کے ہم بھی قائل ہیں[2]۔

جمہور کی دلیل حضرت عثمان رضی اللہ عنہ، حضرت علی رضی اللہ عنہ اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کے آثار ہیں جن کی تخریج دارمی کی ہے[3]۔

عن تمیم الداری قال سألت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما السنۃ فی الرجل من أھل الشرك یسلم علی یدی رجل من المسلمین الخ ص ۲۶۴۔

ولاء کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) ولاء عتاقہ۔ کسی غلام کو آزاد کرنے کی وجہ سے جو وراثت ملتی ہے۔ یہ ولاء بالاتفاق معتبر ہے۔

(۲) ولاء موالاۃ یا ولاء معاقدہ۔ اس کی صورت یہ ہے کہ دو شخص آپس میں معاہدہ کر لیتے ہیں کہ ہم دونوں ایک دوسرے کے مولیٰ ہیں ایک دوسرے کے تاوان وغیرہ برداشت کریں گے۔ اور جو پہلے مرگیا دوسرا اس کا وارث ہوگا۔ حنفیہ کے نزدیک اس ولاء کا میراث میں اعتبار ہے لہٰذا اگر ان میں سے ایک شخص مرگیا اور اس کا کوئی وارث نہیں ہے نہ ذوی الفروض وعصبات میں سے اور نہ ہی ذوی الأرحام میں سے تو یہ شخص

[1] بدایۃ المجتہد ص ۲۶۳ ج ۲۔ [2] اعلاء السنن ص ۳۸۲ ج ۱۸۔

[3] اعلاء السنن ص ۳۸۲ ج ۱۸۔

اس کی میراث کا زیادہ مستحق ہوگا۔ شافعیہ و مالکیہ کے نزدیک اس ولاء کا اعتبار نہیں[1] حنفیہ کی دلیل آیت قرآنیہ ہے والذین عقدت أیمانکم فأتوهم نصیبهم۔

(۶) ولاء اسلام۔ اگر کوئی شخص کسی کے ہاتھ پر مسلمان ہو تو بعض علماء کے نزدیک دونوں میں ولاء کا رشتہ ہو جاتا ہے لہٰذا اگر وہ نومسلم مر جائے اور اس کا کوئی وارث نہ ہو تو اسی کو اس کی میراث ملے گی۔ امام ابوحنیفہ امام مالک اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس ولاء کا اعتبار نہیں ہاں البتہ صرف اسلام کا تعلق نہ ہو بلکہ باقاعدہ عقد بھی ہو گیا ہو تو حنفیہ کے نزدیک اس کا اعتبار ہوگا۔

قائلین وراثت زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "هو اولی الناس بمحیاه و مماته" جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اولاً تو اس حدیث کی سند میں محدثین نے کلام کیا ہے[2] ثانیاً اس حدیث کا یہ مطلب نہیں کہ ان میں ولاء ثابت ہو گئی بلکہ هو أولی الناس الخ کا مطلب یہ ہے کہ اس کی زندگی میں اس کو اس کے قریب ہونا چاہیئے۔ اس کی نصرت کرنی چاہیئے اور مرنے کے بعد بھی اس کے جنازہ وغیرہ میں شرکت کرنی چاہیئے هو اولی الناس بالنصرة فی حال الحیوة و بالصلوة بعد الموت

کان عمر بن الخطاب یقول عجبا للعمة تورث ولا ترث ص۲۶۵

اس سے وہ حضرات استدلال کرتے ہیں جو توریث ذوی الأرحام کے قائل نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو اس اثر کی سند میں بعض نے کلام کیا ہے ثانیاً خود حضرت عمرؓ سے اس سے قوی روایات سے توریث ذوی الارحام ثابت ہے۔ ثالثاً اگر تسلیم بھی کر لیا جائے کہ حضرت عمرؓ عدم توریث کے قائل تھے تو بھی زیادہ سے زیادہ یہی کہا جا سکتا ہے کہ اس مسئلہ میں صحابہؓ کا اختلاف ہے حضرت عمرؓ کی رائے حضرت زید بن ثابتؓ کے ساتھ ہے حضرت ابوبکرؓ، علیؓ ابن مسعودؓ وغیرہ حضرات کی رائے اس کے خلاف ہے۔ ایسی صورت میں مجتہد دلائل سے کسی بھی جانب کو ترجیح دے سکتا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک توریث کے دلائل قوی ہیں (کمامر)

---

[1] بذل المجہود ص ۱۱۴ ج ۵۔ [2] بذل المجہود ص ۱۱۳ ج ۵ [3] دیکھئے بذل ص ایضاً۔

کتاب النکاح

نکاح کا لغوی و اصطلاحی معنی

نکاح کا اصل معنی ہے "ضم" یعنی ملانا عام طور پر نکاح کا لفظ دو معنوں پر بولا جاتا ہے (۱) وطی (۲) عقد نکاح۔ اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ ان میں سے حقیقی معنی کونسا ہے اور مجازی کونسا۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ عقد کے معنی میں یہ لفظ حقیقت ہے اور وطی کے معنی میں مجاز ہے۔ بعض نے اس کے برعکس کہا ہے کہ وطی اس کا حقیقی معنی ہے اور عقد مجازی۔ بعض نے کہا کہ یہ لفظ دونوں معنوں میں مشترک ہے۔ لغت کے امام ازہری نے کہا ہے کہ اس کا حقیقی معنی وطی ہے اور عقد والا معنی مجازی ہے۔ احناف کا بھی زیادہ تر رجحان اسی طرف ہے۔

نکاح کا حکم

نکاح کا حکم حالات کے بدلنے سے بدل جاتا ہے۔ اگر کسی کے پاس نکاح کے اسباب موجود ہوں اور نکاح نہ کرنے کی صورت میں بدکاری میں مبتلا ہونے کا یقین ہو تو نکاح فرض ہے۔ اگر قدرت علی النکاح ہے اور بدکاری میں مبتلا ہونے کا ظن ہو تو نکاح کرنا واجب ہے۔ اگر قدرت علی النکاح ہے اور بدکاری میں مبتلا ہونے کا نہ یقین ہے نہ ظن تو نکاح سنت مؤکدہ ہے اگر یقین ہے کہ نکاح کر کے حقوق زوجیت ادا نہ کر سکوں گا تو نکاح کرنا حرام ہے۔

جن صورتوں میں نکاح فرض، واجب یا سنت مؤکدہ نہیں وہاں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ نکاح نہ کرے اور جو وقت حقوق نکاح کی ادائیگی میں لگنا تھا وہ نفل عبادات میں لگائے اس کو تخلی للعبادت کہیں گے دوسری صورت یہ ہے کہ نفلی عبادات میں کمی کر کے نکاح کرلے اور اس کی وجہ سے واجب ہونے والے حقوق اداء کرے یہ اشتغال بالنکاح کہلاتا ہے۔ دونوں طریقے جائز ہیں۔ حنفیہ کے نزدیک اشتغال بالنکاح والا طریقہ افضل ہے۔ شافعیہ کے ہاں تخلی للعبادۃ افضل ہے۔ اس باب کی اکثر حدیثیں حنفیہ کی تائید کر رہی ہیں اس میں آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کے ساتھ مشابہت بھی ہے۔

عن ابن عمر قال قال رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ الشؤم فی المرأۃ والدار و الفرس ص۲۶۷۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ان تین چیزوں میں نحوست ہوتی ہے (۱) عورت (۲) گھر (۳) گھوڑا جبکہ دوسری احادیث میں بد فالی سے نہی کی گئی ہے ان سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی چیز میں نحوست نہیں ہوتی دونوں میں بظاہر تعارض ہوا۔ اس کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں بہتر جواب یہ ہے کہ یہ

کلام بنا بر فرض وتقدیر ہے یعنی بالفرض اگر کسی چیز میں نحوست ہوتی تو ان تین چیزوں میں ہوتی۔ چنانچہ حضرت سعد بن ابی وقاص کی ایک حدیث کے یہ لفظ ہیں۔ إن یکن الطیرۃ فی شیء ففی المرأۃ والفرس والدار[1]

أمہلوا حتی ندخل لیلاً أی عشاءً ص۲۶۷۔

بعض احادیث میں رات کے وقت سفر سے سیدھے گھر آنے سے نہی ہے یہاں آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے صحابہؓ کو فرمایا کہ ٹھہر جاؤ رات کو گھر جائیں گے دونوں میں بظاہر تعارض ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ رات کو آنے سے اس وقت نہی ہے جبکہ بغیر اطلاع کے اچانک آجائے اصل یہ ہے کہ گھر میں داخل ہونے سے کچھ وقت پہلے کسی طریقہ سے اطلاع ہو جانی چاہیئے تاکہ اگر عورت پراگندہ حالت میں ہو تو اپنی حالت درست کرلے۔

عن ابن عباس قال قال رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم لم تر للمتحابین مثل النکاح ص۲۶۸۔ "مثل النکاح" لم تر کا مفعول ثانی ہے۔ مفعول اوّل محذوف ہے، "أی لم تر ما تزید بہ المحبۃ للمتحابین مثل النکاح" یعنی نکاح سے محبت میں اضافہ ہوتا ہے۔

باب النظر إلی المخطوبۃ

جس عورت کو پیغام نکاح دیا ہو اس کو دیکھنا جائز ہے یا نہیں؟ امام مالک سے ایک روایت یہ ہے کہ دیکھنا جائز نہیں ایک روایت یہ ہے کہ اگر مخطوبہ اجازت دے تو جائز ہے بغیر اجازت کے جائز نہیں، امام ابوحنیفہ اور جمہور علماء کے نزدیک مناسب طریقے سے ایک نظر کر لینا جائز ہے لیکن ایک نظر سے زیادہ دیکھنا یا کلام یا مس یا خلوت وغیرہ کرنا ناجائز ہے۔

عن أم سلمۃ أنہا کانت عند رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم ومیمونۃ إذا أقبل ابن أم مکتوم الخ ص۔

حضرت ابن اُم مکتوم آئے تو آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے حضرت اُم سلمہ اور حضرت میمونہ کو پردہ کرنے کا حکم دیا انہوں نے پوچھا کہ وہ تو نابینا ہیں ان سے پردہ کرنے کی کیا ضرورت؟ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے فرمایا کہ کیا تم بھی اندھی ہو، تم تو اس کو دیکھ سکتی ہو۔ اس بات میں اختلاف ہوا کہ عورت مرد کی طرف دیکھ سکتی ہے یا نہیں؟ بعض حضرات کے نزدیک جس طرح مرد عورت کی طرف نہیں دیکھ سکتا اسی طرح عورت بھی مرد کی طرف نہیں دیکھ سکتی یہ حضرات حضرت اُم سلمہؓ کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ بعض علماء کے

[1] التعلیق الصبیح ص۴ ج۴۔

نزدیک عورت کا مرد کو (ستر کے علاوہ) دیکھنا جائز ہے جبکہ بغیر شہوت کے ہو شہوت کے ساتھ ہو تو ناجائز ہے یہ حضرات استدلال کرتے ہیں اس بات سے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی کو اہل حبشہ کو کھیلتے ہوئے دیکھنے کی اجازت دی تھی حافظ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ اہل حبشہ کے لعب کا واقعہ نزول حجاب کے بعد ہوا تھا اس وقت حضرت عائشہ رضی کی عمر سولہ سال کی تھی۔ ان حضرات کے نزدیک زیر بحث حدیث ورع اور تقویٰ پر محمول ہے۔ بہتر یہی ہے کہ عورت بھی مرد کی طرف بلا ضرورت نہ دیکھے۔

باب الولی فی النکاح واستئذان المرأۃ

اس باب کی احادیث کو سمجھنے کے لئے چند فقہی مسائل کا سمجھ لینا مناسب ہے

المسئلۃ الاولیٰ عبارات النساء سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے یا نہیں؟ یعنی عورت اپنے یا کسی کے نکاح کا ایجاب یا قبول کرے تو وہ نکاح معتبر ہے یا نہیں؟ ائمہ ثلثہ کے نزدیک عبارات النساء سے نکاح منعقد نہیں ہوتا امام صاحب اور صاحبین کے نزدیک نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔

دلائل احناف (۱) قرآن پاک کی بہت سی آیات میں نکاح کی نسبت عورت کی طرف کی گئی ہے مثلاً "حتی تنکح زوجا غیرہ" "لا تعضلوھن ان ینکحن أزواجھن" "فاذا بلغن أجلھن فلا جناح علیکم فیما فعلن فی أنفسھن بالمعروف" یہاں فعلن سے مراد نکاح ہے اگر نکاح میں ان کی عبارت کا ہی اعتبار نہ ہوتا وہ عقد بھی نہ کر سکتیں تو ان کی طرف نکاح کی نسبت نہ کی جاتی۔

(۲) فصل اوّل کی دوسری حدیث بحوالہ مسلم "الأیم أحق بنفسھا من ولیھا" أیم اس عورت کو کہتے ہیں جو کسی کے نکاح میں نہ ہو خواہ کنواری ہو یا بیوہ۔ اس کے بارہ میں فرمایا کہ وہ اپنے نکاح کی زیادہ حق دار ہے اس کے احق بالنکاح ہونے کا ایک تقاضا یہ بھی ہے کہ اس کی عبارت سے نکاح درست ہو جانا چاہیئے۔

ائمہ ثلثہ کی دلیل (۱) ائمہ ثلثہ عموماً ان احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ عورت ولی کے اذن کے بغیر اپنا نکاح نہیں کر سکتی لیکن یہ احادیث ان کی دلیل نہیں بنتیں۔ بلکہ یہ ان کے خلاف ہیں کیونکہ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر وہ اپنا نکاح خود کریں لیکن إذن ولی کے ساتھ تو نکاح ہو جاتا ہے۔

(۲) فصل ثالث میں حضرت ابوہریرۃ کی مرفوع حدیث بحوالہ ابن ماجہ "لا تزوج المرأۃ المرأۃ ولا تزوج المرأۃ نفسھا"

(۱) دیکھئے التعلیق الصبیح ص ۱۳ ج ۴۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث سے زیادہ سے زیادہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ عورت کا ایجاب یا قبول کرنا منہی عنہ ہے، اس کے ہم بھی قائل ہیں، لیکن منہی عنہ ہونے سے یہ تو لازم نہیں آتا کہ یہ نکاح منعقد ہی نہ ہو۔ لأن النہی عن الأفعال الشرعیۃ لا یقتضی بطلانہا۔ اس حدیث کا مقصد یہ ہے کہ عورتوں کو خود ایسا اقدام کرنا نازیبا ہے۔

المسئلۃ الثانیۃ

تمہید نکاح کے بارہ میں شریعت کا مزاج یہ ہے کہ یہ زندگی کا انتہائی نازک معاملہ ہے اس میں قدم بہت سوچ سمجھ کر رکھنا چاہیئے، اس کے لئے ضروری ہے کہ اس میں تمام متعلقہ فریقوں کی رضا شامل ہو تاکہ بعد میں کوئی پیچیدگی پیدا نہ ہو۔ اس لئے احادیث میں ایک طرف تو ولی کو یہ کہا گیا ہے کہ وہ اپنی بیٹی یا زیرِ کفالت لڑکی کا نکاح کرتے وقت اس لڑکی کی مرضی کو پیشِ نظر رکھے اس کی مرضی و منشاء کے بغیر نکاح نہ کرے۔ دوسری طرف لڑکی کو یہ کہا گیا ہے کہ وہ اس معاملہ میں کوئی ایسا قدم نہ اٹھائے جس کو ولی نامناسب سمجھتا ہو، ولی کی رائے کا لحاظ رکھنا چاہیئے کیونکہ اس کی رائے تمہاری رائے سے زیادہ وزنی ہوگی، دونوں کی رضا جمع ہو جانے سے بہت سے فتنوں کا سدِباب ہو جائے گا۔

اس بنا پر شرعاً، عرفاً، اخلاقاً لڑکی کو ولی کی رضا کے بغیر نکاح نہیں کرنا چاہیئے لیکن اگر کوئی عاقلہ بالغہ لڑکی اپنا نکاح بغیر اذنِ ولی کے کرلے تو نکاح منعقد ہو جائے گا یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہوا ہے۔ ائمہ ثلثہ اور صاحبین کے نزدیک ایسا نکاح سرے سے منعقد ہی نہیں ہوگا۔ امام صاحبؒ کے نزدیک اگر نکاح اپنے کفو میں کیا ہے اور مہرِ مثل یا اس سے زیادہ کے ساتھ کیا ہے تو نکاح منعقد ہو جائے گا اور ولی فسخ بھی نہیں کرا سکتا اگر غیر کفو میں کیا یا مہرِ مثل سے کم میں کیا تو امام صاحب کی دو روایتیں ہیں ایک ظاہر الروایۃ یہ ہے کہ نکاح تو منعقد ہو جائے گا لیکن ولی قاضی کے پاس جا کر فسخ کرا سکتا ہے نادر الروایۃ یہ ہے کہ یہ نکاح سرے سے منعقد ہی نہیں ہوگا۔ بہت سے حضرات نے زمانہ کے حالات اور نزاکت کی وجہ سے امام صاحب کی نادر الروایہ پر فتویٰ دیا ہے کہ نکاح سرے سے منعقد ہی نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس دور میں عدالت سے نکاح فسخ کرانا بہت مشکل ہے۔ فکم من واقع لا یرفع۔

دلیل امام اعظمؒ حضرت ابن عباس کی مرفوع حدیث بحوالہ مسلم الأیم أحق بنفسہا من ولیہا۔ أحق اسم تفضیل کا صیغہ ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بالغہ عورت کے نکاح میں دو حق ہیں ایک اس کا اپنا حق اور دوسرا ولی کا حق۔ بہتر تو یہی ہے کہ ان دونوں حقوں میں تعارض نہ ہو لیکن تعارض ہو جائے تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عورت کے حق کو ترجیح ہوگی یعنی نکاح منعقد ہو جائے گا۔

دلیل ائمہ ثلثہ ① فصل ثانی کی پہلی حدیث ابوموسی اشعری۔ لا نکاح إلا بولی۔
② فصل ثانی کی دوسری حدیث عائشہ ایما امرأة نکحت نفسہا بغیر اذن ولیہا فنکاحہا باطل فنکاحہا باطل فنکاحہا باطل الخ۔

جوابات ① دونوں حدیثیں سنداً اس قابل نہیں کہ ان سے استدلال کیا جائے خصوصاً صحیح حدیثوں کے مقابلہ میں، حدیث ابوموسیٰ میں اضطراب کی امام ترمذی نے تفصیل بیان کی ہے[1]۔ ایسے ہی دوسری حدیث میں بھی محدثین نے کلام کی ہے[2]۔

② اگر ان حدیثوں کو صحیح تسلیم کرلیا جائے تو جواب یہ ہے کہ دونوں حدیثیں صغیرہ یا مجنونہ یا مملوکہ پر محمول ہے اگر صغیرہ یا مجنونہ یا باندی اپنا نکاح خود کرلے تو ہمارے نزدیک بھی منعقد نہیں ہوتا۔

③ حدیث عائشہ کا ایک جواب یہ بھی ہے کہ خود حضرت عائشہ رضؓ سے بغیر اذن ولی کے کسی کا نکاح کرنا ثابت ہے، ان کے بھائی عبدالرحمٰن سفر پر تھے حضرت عائشہ نے ان کی بیٹی حفصہ کا منذر بن زبیر سے نکاح کردیا تھا[3] حالانکہ اس کے ولی عبدالرحمٰن تھے اگر حضرت عائشہ کے نزدیک یہ حدیث اپنے ظاہر پر ہوتی اور ان کا یہ نظریہ ہوتا کہ بغیر اذن ولی کے نکاح منعقد نہیں ہوتا تو آپ یہ نکاح نہ کرتیں۔

④ لانکاح إلا بولی۔ میں لانفی جنس نفی کمال کے لئے ہے یعنی نکاح کامل نہیں کیونکہ قاضی اسے فسخ کرسکتا ہے۔ ایسے ہی باطل کا مطلب یہ ہے کہ یہ نکاح علی شرف الزوال ہے یعنی عنقریب قاضی کی عدالت میں فسخ ہو جائے گا۔

⑤ ان حدیثوں میں یہ بتانا مقصود نہیں کہ یہ نکاح ہوا یا نہیں؟ اس کا فیصلہ تو الأیم أحق بنفسہا میں کردیا گیا ہے یہاں لڑکی کے اس اقدام کی مذمت اور حوصلہ شکنی کرنی مقصود ہے کہ اسے خود یہ اقدام کرنا خلاف حیاء حرکت ہے ایسا نہ کرنا چاہیئے یہ بتانا مقصود نہیں کہ اگر کیا تو ہوگا یا نہیں۔

المسئلة الثالثة

ولایت اجبار کا مدار کسی کے نکاح کا اختیار ہونا ولایت کہلاتا ہے۔ ولایت کی دو قسمیں ہیں ولایت اجبار ولایت استحباب، ولایت اجبار وہ ولایت ہے جس میں جس کا نکاح کرایا گیا ہے اس کے اذن کی

---

[1] جامع ترمذی ص ۲۰۹ ج ۱ [2] دیکھئے بذل المجہود ص ۲۱ ج ۳ عمدة القاری ص ۱۲۸ ج ۲۰۔
[3] أخرجہ مالک باسناد صحیح (اعلاء السنن ص ۶۹ ج ۱۱ نقلا من الدرایة)

ضرورت نہ ہو ولایت استحباب وہ ولایت ہے جس میں جس کا نکاح کرایا گیا ہے اس کے اذن کے بغیر نکاح صحیح نہ ہو۔

عورت پر ولایت اجبار کا مدار کیا ہے اس میں اختلاف ہوا ہے، حنفیہ کے نزدیک ولایت اجبار کا مدار صغر ہے صغیرہ پر ولایت اجبار ہو گا کبیرہ پر نہیں، ائمہ ثلثہ کے نزدیک ولایت اجبار کا مدار بکارت ہے۔ اس طرح عورتوں کی کل چار قسمیں ہوں۔

① صغیرہ باکرہ ② کبیرہ ثیبہ ③ صغیرہ ثیبہ ④ کبیرہ باکرہ۔ پہلی دو صورتیں ائمہ اربعہ میں اتفاقی ہیں پہلی میں بالاتفاق ولایت مجبرہ ہو گی اور دوسری میں بالاتفاق نہیں ہو گی آخری دو صورتیں اختلافی ہیں تیسری صورت میں ہمارے نزدیک ولایت اجبار ہو گی ائمہ ثلثہ کے نزدیک نہیں ہو گی۔ اور چوتھی صورت میں ائمہ ثلثہ کے نزدیک ہو گی ہمارے نزدیک نہیں۔

دلیل ائمہ ثلثہ

ائمہ ثلثہ بعض احادیث کے مفہوم مخالف سے استدلال کرتے ہیں مثلاً ایک حدیث میں ہے لا تنکح الثیب حتی تستأمر معلوم ہوا غیر ثیبہ کا نکاح بغیر استیمار و استیذان کے جائز ہو گا۔ الأیم أحق بنفسها والی حدیث کی بعض روایات میں الثیب کا لفظ ہے اس کے مفہوم مخالف سے بھی استدلال کرتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مفہوم مخالف ہمارے نزدیک ویسے ہی معتبر نہیں پھر اگر مفہوم منطوق کے معارض ہو تو بالاتفاق منطوق کو ترجیح ہوتی ہے ہمارا استدلال منطوق سے ہے۔ کما سیأتی۔

اس باب کی فصل اول حضرت خنساء بنت خدام کا واقعہ آرہا ہے جس میں یہ ہے کہ وہ ثیبہ تھیں ان کے والد نے ان کا نکاح ان کی رضا کے بغیر کر دیا تھا تو آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے یہ نکاح ختم کر دیا تھا۔ اس واقعہ سے بھی بعض شافعیہ نے استدلال کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس رد نکاح کی وجہ ثیوبت نہیں تھی بلکہ خنساء بالغہ تھیں اس لئے آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اس نکاح کو غیر صحیح قرار دیا چنانچہ بعض روایات سے پتہ چلتا ہے کہ ان کی پہلے خاوند سے اولاد بھی تھی[1]

دلیل احناف

① اس باب کی پہلی متفق علیہ حدیث جس میں یہ لفظ بھی ہیں" لا تنکح البکر حتی تستأذن" یہاں باکرہ سے مراد بالغہ ہے کیونکہ یہاں کہا گیا ہے کہ اس سے اذن لیا جائے اور اذن نابالغہ کا معتبر نہیں اس حدیث کے منطوق سے معلوم ہوا کہ بالغہ باکرہ پر ولی کو ولایت اجبار حاصل نہیں لہذا بکارت مدار ولایت مجبرہ نہ ہوئی۔

---

[1] عمدۃ القاری ص ۱۲۹ ج ۲۰۔

(۲) فصل ثالث کی پہلی حدیث بحوالہ ابوداؤد عن ابن عباس أن جاریة بکرًا أتت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فذکرت أن أباھا زوجھا وھی کارھة فخیرھا النبی صلی اللہ علیہ وسلم اس قسم کے اور بھی واقعات حدیث کی کتابوں میں موجود ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے باکرہ بالغہ کا نکاح جو اس کے ولی نے اس کے اذن کے بغیر کیا تھا باطل قرار دیا۔[1]

عن ابی ھریرة لا تنکح الأیم حتی تستأمر ولا تنکح البکر حتی تستأذن۔[2]

یہاں دو لفظ استعمال کئے گئے ہیں أیم کے لئے استیمار کا اور بکر کے لئے استیذان کا مقصود ایک ہی ہے کہ جب تک ان سے اذن حاصل نہ ہو ان کا نکاح نہیں ہوتا۔ الفاظ میں فرق کر کے یہ بتانا ہے کہ ثیبہ کے نکاح کے لئے صراحتہً اذن ضروری ہے کیونکہ استیمار کا معنی ہے طلبِ امر کرنا یعنی زبان سے کہے تب نکاح کرو۔ باکرہ کے نکاح کے لئے استیذان کافی ہے یعنی ایسی علامت ہی کافی ہے جس سے پتہ چل جائے کہ وہ راضی ہے۔ لہٰذا اس کا سکوت بھی اذن ہی سمجھا جائے گا۔

أیم کا اطلاق ہر اس عورت پر ہوتا ہے جس کا شوہر نہ ہو خواہ اس کا نکاح ہی نہ ہوا ہو یا بیوہ یا مطلقہ ہو۔ اب یہاں یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ أیم میں جب باکرہ بھی داخل ہے تو پھر اس کے لئے الگ سے یہ کہنے کی کیا ضرورت تھی "لا تنکح البکر حتی تستأذن" اس کا ایک جواب تو یہی ہے کہ الگ الگ جملوں میں ذکر کر کے اور بکر کی تخصیص بعد التعمیم کر کے دونوں کے اذن کی نوعیت میں فرق کی طرف اشارہ کرنا ہے دوسرا جواب یہ ہے کہ جب اتنا فرمایا "لا تنکح الأیم حتی تستأمر" تو کسی کو شبہ ہو سکتا تھا کہ شاید باکرہ اس حکم میں داخل نہ ہو اس میں حیاء کا غلبہ ہوتا ہے اس سے کیسے اذن لیا جا سکتا ہے اس لئے مستقل جملہ لاکر اس شبہ کا ازالہ کر دیا، اس بات کا قرینہ یہ ہے کہ خود اس حدیث میں ہے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے باکرہ سے طلبِ اذن کا ذکر فرمایا تو صحابہؓ نے عرض کیا "وکیف اذنھا" اس سے اجازت کیسے لی جا سکتی ہے۔ اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "أن تسکت" یعنی اس کا خاموش رہنا ہی اذن ہے۔[2]

عن ابن عباس أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال البغایا اللاتی ینکحن أنفسھن بغیر بینة ص۲۷

نکاح میں بینہ کا حکم

نکاح کے وقت دو گواہوں کا ایجاب و قبول سننا ضروری ہے یا نہیں؟ ابن ابی لیلی، ابو ثور اور اصحاب ظواہر کے نزدیک

[1] دیکھئے اعلاء السنن ص ۶۶، ۶۷ ج ۱۱۔ [2] اعلاء السنن ص ۶۵ ج ۱۱۔

گواہ نکاح کے لئے شرط نہیں[۱]۔ امام احمد کی بھی ایک روایت اسی طرح ہے[۲]۔ امام ابوحنیفہ امام شافعی کے نزدیک نکاح کے وقت دو گواہوں کا ہونا ضروری ہے[۳] امام احمد کی بھی مشہور روایت یہی ہے[۴]۔ امام مالک کا مذہب عموماً یوں نقل کیا جاتا ہے کہ ان کے نزدیک دو گواہ ضروری نہیں اعلان ضروری ہے لیکن مالکیہ کی کتب کی چھان بین کے بعد ان کے مذہب کی صحیح تقریر یہ معلوم ہوتی ہے کہ ان کے نزدیک عقد نکاح کے وقت دو گواہوں کا ہونا مندوب ہے اور دخول کے وقت تک دو گواہ بنالینا واجب ہے ائمہ ثلثہ سے ان کا اختلاف یہ ہوا کہ ائمہ ثلثہ کے نزدیک عقد کے وقت دو گواہوں کا ہونا انعقادِ عقد کے لئے ضروری ہے امام مالک کے نزدیک دو گواہ تکمیل عقد کے لئے ضروری ہیں[۵]۔ زیرِ بحث حدیث حنفیہ اور جمہور کی دلیل ہے۔

باب اعلان النکاح والخطبۃ والشرط

عن عقبۃ بن عامر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أحق الشروط أن توفوا بہ ما استحللتم بہ الفروج ص ۲۷۱

شروط فی النکاح کا حکم

نکاح میں شرط تین قسم کی ہوسکتی ہیں۔

(۱) وہ شرطیں جو مقتضائے عقد کے موافق بلکہ لوازمِ عقد میں سے ہیں جیسے نفقہ وغیرہ ایسی شرط کا پورا کرنا ضروری ہے۔

(۲) وہ شرط جو مقتضائے عقد کے خلاف ہے ایسی شرطوں کا کوئی اعتبار نہیں۔

(۳) وہ جائز شرطیں جو نہ عقد کے لوازم میں سے ہیں اور نہ ہی مقتضائے عقد کے خلاف ہیں جیسے خاص گھر میں رہنے کی شرط۔ ایسی شرطوں کا ایفاء دیانۃً ضروری ہے قضاءً نہیں۔

عن علی أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن متعۃ النساء یوم خیبر الخ ص ۲۷۲

متعہ کا حکم

متعہ کا معنی ہے۔ تمتع کے مادہ سے کوئی لفظ بول کر کسی عورت سے مدت مخصوصہ

---

[۱] اعلاء السنن ص ۶۵ ج ۱۱ [۲] الکوکب الدری ص ۳۳۰ ج ۱۔

[۳] المغنی ابن قدامہ ص ۴۵۱ ج ۶، الکوکب الدری ص ۳۳۰ ج ۱۔

[۴] المغنی لابن قدامہ ص ۴۵۰ ج ۶ [۵] دیکھئے الکوکب الدری ص ۳۳۱ ج ۱۔

کے لئے نکاح کرنا، حنفیہ کے نزدیک متعہ ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اس میں م ت ع کے مادہ کا کوئی لفظ بولا جائے دوسرے ائمہ کے نزدیک یہ شرط نہیں۔ نکاح مؤقت میں بھی مدت متعین ہوتی ہے لیکن بعض کتب فقہ حنفی میں متعہ اور نکاح مؤقت میں دو فرق بیان کئے گئے ہیں۔

(۱) متعہ میں م ت ع کے مادہ کا کوئی صیغہ ہوتا ہے نکاح مؤقت میں ایسا نہیں ہوتا۔

(۲) نکاح مؤقت میں گواہوں کا ہونا ضروری ہے متعہ میں ایسا نہیں اسی طرح اس میں مدت متعینہ کا ذکر ضروری ہے جبکہ متعہ میں اگر صرف اُتمتع بک کہا تو متعہ متحقق ہو جائے گا۔ نکاح موقت حنفیہ کے ائمہ ثلثہ اور جمہور کے نزدیک باطل ہے امام زفر کے نزدیک نکاح ہو جاتا ہے لیکن توقیت باطل ہوتی ہے[۱]۔ نکاح مؤقت کو مؤقت رکھتے ہوئے اس کے جواز کا اہل السُنّت والجماعت میں سے کوئی بھی قائل نہیں۔

اہل السُنّت والجماعت کے نزدیک متعہ ناجائز ہے۔ حرمتِ متعہ کے چند دلائل حسب ذیل ہیں۔

حرمتِ متعہ کے دلائل

(۱) قرآن کریم کی متعدد آیات میں شہوت رانی کی اجازت صرف دو جگہ دی گئی ہے (۱) بیوی (۲) باندی (إلا علی أزواجھم أو ما ملکت أیمانھم)

جس عورت سے متعہ کیا گیا ہے وہ ان دو میں سے کسی میں بھی داخل نہیں باندی نہ ہونا تو واضح ہے زوجہ بھی نہیں ہے کیونکہ علاقۂ زوجیت کے لوازم یہاں مفقود ہیں مثلاً زوجیت کے لوازم میں سے ایک توارث بھی ہے یعنی میاں بیوی ایک دوسرے کے وارث ہوتے ہیں۔ یہاں متعہ کی صورت میں کسی کے نزدیک بھی توارث نہیں ہے۔ اذا انتفی اللازم انتفی الملزوم جب نہ یہ زوجہ ہے نہ مملوکہ تو یہاں شہوت رانی ناجائز ہوئی۔

(۲) احادیث متواترہ سے متعہ کی حرمت ثابت ہے۔

(۳) حرمتِ متعہ پر اجماع بھی ہے۔ بعض صحابہؓ کا پہلے کچھ اختلاف ہوا تھا لیکن جب ان کو نہی کی حدیثیں پہنچ گئیں تو رجوع کر لیا۔

(۴) قیاس کا تقاضا بھی یہ ہے کہ متعہ حرام ہونا چاہیئے کیونکہ اس سے نسب مخلوط ہو جاتا ہے اور اسلام نے حفاظتِ نسب کے لئے بہت سخت احکامات دیئے ہیں۔

تحریم متعہ کب ہوئی؟

احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ متعہ پہلے حلال تھا پھر اس کی حرمت کا اعلان کر دیا گیا، متعہ کب حرام کیا گیا اس میں روایات مختلف ہیں۔ سب سے مشہور روایت یہ ہے کہ غزوۂ خیبر کے موقعہ پر حرمت متعہ کا اعلان کیا گیا بعض روایات میں ہے

---

[۱] متعہ اور موقت میں فرق کی بحث دیکھئے اُوجز المسالک ص ۲۰۲ ج ۹۔

کہ فتح مکہ کے موقع پر تحریم ہوئی بعض میں ہے کہ عام اوطاس میں ہوئی۔ آخری دو روایتوں میں اتنا تعارض نہیں کیونکہ فتح مکہ، غزوۂ حنین اوطاس وغیرہ قریب قریب کے واقعات ہیں۔ روایات دو قسم کی ہوگئیں ایک وہ جن سے معلوم ہوتا ہے کہ خیبر کے سفر میں تحریم متعہ ہوئی دوسری وہ جن سے معلوم ہوتا ہے کہ فتح مکہ والے سال ہوئی ان روایات میں تطبیق کی ضرورت ہے۔ تطبیق کی مختلف تقریریں کی گئی ہیں۔

(۱) خیبر میں تحریم ہوئی پھر فتح مکہ کے موقع پر رخصت ہوئی اس کے بعد ہمیشہ کے لئے تحریم ہوگئی۔ اس تقریر پر تحریم مرتین ماننی پڑے گی۔

(۲) خیبر کے موقع پر تحریم ایسے ہی ہوئی تھی جیسے میتہ کی تحریم۔ یعنی حالتِ اضطرار میں اس کی اجازت تھی فتح مکہ کے موقع پر بالکلیہ تحریم کردی گئی، حالتِ اضطرار میں بھی اور حالت اختیار میں بھی۔

(۳) خیبر کے موقع پر تحریم ابدی بالکلیہ کردی گئی تھی حالت اضطرار میں بھی اور حالتِ اختیار میں بھی دوسری روایات کا مل یہ ہے کہ بعض لوگوں کو خیبر کے موقع پر تحریم کا علم نہیں ہوا اس لئے اس کے بعد ہر اجتماع میں حرمت کا اعلان ہوتا رہا جس نے جب سنا اسی کے مطابق کہہ دیا کہ فلاں موقعہ پر تحریم ہوئی، باقی رہا کہ بعض روایات میں ہے کہ تین دن کے لئے دوبارہ اجازت دے دی گئی تھی تو اس کا مل یہ ہے کہ تحریم کے بعد بھی بعض لوگ لاعلمی کی وجہ سے متعہ کرتے رہے دیکھنے والوں نے سمجھا شاید اجازت لے کر کیا ہے جب ان کو حرمت کا علم ہوا تو انہوں نے بھی چھوڑ دیا۔

حضرت شاہصاحبؒ کی تحقیق

حضرت شاہصاحبؒ فرماتے ہیں کہ متعہ بالمعنی المعروف اسلام میں کبھی بھی جائز نہیں ہوا جس متعہ کی خیبر میں تحریم ہوئی ہے وہ متعہ بالمعنی المعروف نہیں تھا بلکہ نکاح بالرخص تھا جس کی صورت یہ ہے کہ آدمی کسی دوسری جگہ جاتا ہے اور وہاں کچھ دن رہنے کا ارادہ ہوا سامان وغیرہ کی حفاظت کے لئے وہاں تھوڑے سے مہر کے ساتھ کسی سے نکاح کر لیا دل میں نیت تھی کہ جب ضرورت پوری ہوگئی تو طلاق دے دوں گا لیکن عقد کے اندر اس کا کوئی تذکرہ نہیں تھا نہ ہی کوئی توقیت تھی بلکہ عقد مطلق تھا، اس کا عام نکاحوں سے فرق دو طرح ہے ایک تو اس میں مہر کم ہوتا ہے دوسرا یہ کہ دل میں چھوڑنے کی نیت ہوتی ہے۔ اس طرح کے نکاح کی ابتداءِ اسلام میں اجازت تھی بعد میں اس سے منع کر دیا گیا ہے۔

عن عائشة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أعلنوا هذا النكاح واجعلوه في المساجد واضربوا عليه بالدفوف ص۲۷۲

نکاح کے موقع پر اعلان و تشہیر کے لئے دف اور نقارہ وغیرہ بجانا جائز ہے۔ اس کے ساتھ دوسرے

آلات لہو کی اجازت نہیں ہے۔ اسی طرح اگلی حدیث میں غناء کا ذکر ہے۔ یہاں غناء سے مُراد اچھی آواز سے صحیح مضمون والے شعر پڑھنا ہے یہ اس وقت جائز ہے جبکہ پڑھنے والا ایسا نہ ہو جس کے پڑھنے سے فتنہ کا اندیشہ ہو۔ مثلاً پڑھنے والی بچیاں غیر مشتہاۃ ہیں۔

باب المحرمات

عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لایجمع بین المرأۃ وعمتھا ولا بین المرأۃ وخالتھا ص۲۷۳

دو بہنوں کو ایک نکاح میں جمع کرنا تو نص قرآنی سے حرام ہے بھتیجی اور پھوپھی، بھانجی اور خالہ کو جمع کرنے کی حرمت حدیثِ مشہور سے ثابت ہے۔ یہی حکم ہر ان دو عورتوں کا ہے جن میں قرابت محرمہ ہو یعنی ان میں سے کسی ایک کو مرد اور دوسری کو عورت فرض کیا جائے تو نکاح درست نہ ہوتا ہو۔ ایسی عورتوں کو ایک نکاح میں جمع کرنا حرام ہے۔ یاد رہے کہ یہ حرمت دونوں طرف سے ہونا ضروری ہے یعنی ایک کو مرد اور دوسری کو عورت فرض کیا جائے تب بھی نکاح حرام ہو۔ اور اس کے برعکس کیا جائے تب بھی حرام ہو۔ اگر ایک کو مرد اور دوسری کو عورت فرض کرنے سے نکاح حرام ہوتا ہے لیکن اس کے برعکس کرنے سے ایسا نہیں ہوتا تو ان کو ایک نکاح میں جمع کرنا جائز ہے مثلاً بیوی اور اس کے پچھلے خاوند کی بیٹی کو ایک نکاح میں جمع کرنا جمہور کے نزدیک جائز ہے کیونکہ اگر پچھلے خاوند کی بیٹی کو مرد فرض کیا جائے تو نکاح حرام بنتا ہے کیونکہ دوسری طرف زوجۃ الأب ہے لیکن اگر بیوی کو مرد فرض کیا جائے تو نکاح کی حرمت کی کوئی وجہ نہیں بنتی۔

عن اُمّ الفضل قالت إن نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تحرم الرضعۃ او الرضعتان الخ ص۲۷۳

مقدار رضاعت محرمہ

کتنی مقدار دُودھ پینے سے حرمت رضاعت ثابت ہوتی ہے اس میں اختلاف ہوا ہے امام ابوحنیفہ امام مالک کا مذہب اور امام احمد کا قول مشہور یہ ہے کہ مطلق رضاعت سے حرمت ثابت ہو جاتی ہے خواہ ایک گھونٹ ہی ہو جمہور فقہاء کا یہی مسلک ہے بلکہ لیث نے تو اس مسئلہ پر اجماع نقل کیا ہے۔ لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ مسئلہ اجماعی نہیں ہے امام شافعی کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ پانچ رضعات سے حرمت رضاع ثابت ہوتی ہے اس سے کم سے نہیں۔ داؤد وغیرہ بعض اصحاب ظواہر کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ

تین رضعات سے حرمت ثابت ہوتی ہے[1]۔

دلیل جمہور (۱) قرآن کریم کی آیت وامہاتکم اللتی ارضعنکم اس میں مطلق رضاعت کی وجہ سے تحریم کا حکم لگایا گیا ہے مقدار کی کوئی قید نہیں۔

(۲) حدیث إن اللہ یحرم من الرضاعۃ ما یحرم من النسب رواہ مسلم یہ حدیث بھی مطلق ہے۔

دلیل اصحاب ظواہر زیر بحث حدیث لاتحرم الرضعۃ اوالرضعتان معلوم ہوا کہ حرمت کے لئے کم از کم تین رضعات کا ہونا ضروری ہے۔

دلیل شوافع حضرت عائشہ رضؓ کی حدیث کہ قرآن میں پہلے یہ حکم نازل ہوا تھا کہ دس رضعات سے حرمت ہوتی ہے پھر یہ حکم منسوخ ہوگیا اور خمس رضعات معلومات سے حرمت کا حکم نازل ہوا جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہوئی اس وقت قرآن میں یہ الفاظ پڑھے جاتے تھے۔

جواب اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات تک قرآن کریم میں خمس معلومات کے لفظ ہوتے تو یہ ضرور منقول ہوتے قرآن کی متواتر قراءات میں سے کسی میں تو ہوتے کسی بھی متواتر قرأت میں ان الفاظ کا نہ ہونا دلیل ہے اس بات کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے پہلے یہ الفاظ منسوخ ہوچکے تھے ورنہ لازم آئے گا کہ قرآن کریم کے ایسے الفاظ جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات تک موجود تھے منسوخ نہ ہوئے تھے وہ بعد میں منسوخ ہوگئے اور یہ لازم محال اور آیت انا نحن نزلنا الذکر وانالہ لحافظون کے خلاف ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ پہلے عشر رضعات سے حرمت کا حکم تھا پھر یہ حکم منسوخ ہوگیا اور خمس رضعات کا حکم نازل ہوا پھر یہ بھی منسوخ ہوگیا اور مطلق رضاعت سے حرمت کا حکم نازل ہوا لیکن حضرت عائشہ رضؓ کو اس آخری نسخ کا علم نہیں ہوا۔ انہوں نے اپنے علم کے مطابق یہ فرمادیا۔

اصحاب ظواہر کی دلیل کا بھی یہی جواب ہے کہ یہ اس وقت کی حدیث ہے جبکہ خمس رضعات والا حکم منسوخ نہیں ہوا تھا۔

عن عقبۃ بن الحارث أنہ تزوج ابنۃ لأبی اھاب بن عزیز فأتت امرأۃ فقالت قد ارضعت عقبۃ الخ ص۲۷۳

حاصل حدیث کا یہ ہے کہ حضرت عقبۃ بن عامر فرماتے ہیں کہ میں نے ایک عورت سے شادی کی شادی کے بعد ایک عورت آکر کہنے لگی کہ میں نے تم دونوں کو دودھ پلایا تھا، لیکن اس کے دودھ پلانے کی کوئی اور شہادت

---

[1] مذاہب از اوجز المسالک ص ۳۰۱ ج ۱۰۔

نہ مل سکی نہ ہی خود اس عورت نے پہلے کبھی اس کا تذکرہ کیا تھا آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ سے مسئلہ پوچھا تو آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے فرمایا "کیف وقد قیل" یعنی تم اس کو کیسے رکھو گے جبکہ یہ بات کہی جا چکی ہے۔

شہادت مرضعہ سے ثبوت حرمت

اگر ایک عورت شہادت دے کہ میں نے فلاں شخص کو دُودھ پلایا تھا کیا محض اس کی شہادت سے حرمت رضاعت ثابت ہو جائے گی؟ اس میں اختلاف ہوا ہے امام احمد و اسحاق کا مذہب یہ ہے کہ محض مرضعہ کے کہنے سے حرمتِ رضاعت ثابت ہو جاتی ہے۔ حضرت ابن عباس سے بھی یہی منقول ہے امام ابوحنیفہ، امام مالک امام شافعی اور جماہیر سلف کا مذہب یہ ہے کہ محض مرضعہ کی شہادت سے حرمتِ رضاعت ثابت نہیں ہوتی البتہ اس میں ان حضرات کا بھی اختلاف ہوا ہے کہ پھر حرمت رضاعت کے ثبوت کے لئے کتنی شہادت ضروری ہے امام مالک کے نزدیک دو عورتوں کی شہادت کافی ہے۔ امام شافعی کے نزدیک چار عورتوں کی ہونی چاہیئے حنفیہ کے نزدیک رضاعت میں بھی شہادت کا عام ضابطہ چلے گا کہ دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں ضروری ہیں۔

امام احمد و اسحاق زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں جمہور کی طرف سے اس کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں۔

(۱) ہو سکتا ہے کہ آپ کو وحی کے ذریعہ یقین ہو گیا ہو کہ واقعی اس عورت نے دُودھ پلایا تھا اس لئے چھوڑنے کا حکم فرمایا۔

(۲) چھوڑنے کا حکم قضاء اور فیصلہ شرعیہ کے طور پر نہیں تھا بلکہ احتیاطاً اور تورع کی بناء پر تھا یعنی اگرچہ شرعاً اس سے رضاعت ثابت نہیں ہوتی لیکن شک تو پیدا ہو ہی گئی نیز عوام میں بھی بات چل نکلے گی اور لوگ کہیں گے کہ رضاعی بہن رکھی ہوئی ہے نہ خود کو اطمینان ہوگا نہ لوگ مطمئن ہوں گے تو بہتر یہی ہے کہ اس کو چھوڑ دیا جائے۔ اس فیصلہ کے قضاء شرعی نہ ہونے کا ایک قرینہ یہ بھی ہے کہ قضاء کے لئے ضروری ہے قاضی شاہد کو عدالت میں بلا کر اس کی شہادت سنے آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے ایسا نہیں فرمایا معلوم ہوا یہ محض مشورہ تھا۔

لا یحرم من الرضاع إلا ما فتق الأمعاء الخ ص ۲۷۲

مطلب یہ ہے کہ حرمت رضاعت اس دُودھ سے ثابت ہوتی ہے جو معدہ میں جا کر مکمل غذا کا کام دے ایسا دُودھ مدت رضاعت ختم ہونے سے پہلے ہوتا ہے یعنی اگر مدت رضاعت سے پہلے دُودھ پلایا جائے تو اس سے حرمت ثابت ہو گی اور اگر مدت رضاعت ختم ہونے کے بعد پلایا جائے تو اس سے حرمت ثابت نہیں ہو گی " وکان قبل الفطام " میں عطف تفسیری ہے " قبل الفطام " کا مطلب یہ ہے کہ دُودھ پلانے کی شرعی مدت ختم ہونے سے پہلے ہو۔ لہٰذا اگر مدت رضاعت ختم ہونے سے پہلے دُودھ چھڑا دیا گیا۔ اس کے بعد مدت

رضاعت کے اندر اندر کسی نے اس کو دُودھ پلا دیا تو اس سے ظاہر الروایہ کے مطابق حرمت ثابت ہو جائے گی "فی الثدی" میں مضاف محذوف ہے أی فی أیام الثدی ایام ثدی سے مُراد بھی دُودھ پینے کے جواز کے دن ہیں۔ ثبوت حُرمت کے لئے ضروری نہیں ثدی کو مُنہ لگا کر ہی دُودھ پلایا جائے۔

وعن ابن عمر أن غیلان بن سلمة الثقفی اسلم وله عشر نسوة فی الجاهلیة فأسلمن معه فقال النبی صلی الله علیه وسلم امسك أربعا وفارق سائرهن ص۲۷۴

اگر کوئی شخص مسلمان ہو جائے اس کے ساتھ اس کی بیویاں بھی مُسلمان ہو جائیں اور بیویوں کی تعداد چار سے زیادہ ہو تو اس بات پر تو اتفاق ہے کہ ان میں سے چار رکھ سکتا ہے باقی کو چھوڑنا ضروری ہے۔ لیکن کونسی رکھے اور کونسی چھوڑے۔ ائمہ ثلثہ اور امام محمد کے نزدیک اس کو اختیار ہے جو چاہے رکھ لے اور جونسی چاہے چھوڑ دے، امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک تخییر نہیں بلکہ پہلی چار جن سے نکاح ہوا تھا ان کو رکھ لے باقیوں کو چھوڑ دے یہی اختلاف اس وقت ہے جبکہ دو بیویاں آپس میں بہنیں ہوں۔ شیخین کی دلیل یہ ہے کہ جو چار نکاح پہلے ہوئے تھے وہ تو اسلام کی نظر میں صحیح ہیں چار کے بعد جو نکاح ہوئے وہ اسلامی نقطہ نگاہ سے درست ہی نہ تھے وہ نکاح منعقد ہی نہیں ہوئے لیکن ان کے اسلام لانے سے پہلے ہم نے ان سے تعرض اس لئے نہیں کیا تھا کیونکہ اہل ذمہ کے مذہبی اور شخصی معاملات میں مداخلت نہیں کی جاتی لیکن جب وہ مسلمان ہو گئے ہیں تو اب قواعد شرعیہ کے مطابق فیصلہ ہو گا شیخین کا یہ استدلال قواعد شرعیہ عامہ پر مبنی ہے۔

ائمہ ثلثہ زیر بحث غیلان بن سلمہ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں، جب یہ مُسلمان ہوئے تو ان کی دس بیویاں تھیں جو ان کے ساتھ ہی مُسلمان ہو گئی تھیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں فرمایا تھا کہ ان میں سے چار رکھ لو باقی چھوڑ دو انہوں نے سب سے پرانی کو بھی چھوڑ دیا۔ ایسے ہی اس حدیث کے بعد فیروز دیلمی کی حدیث آ رہی ہے کہ یہ جب اسلام لائے تو ان کی دو بیویاں آپس میں بہنیں تھیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اختر أیهما شئت ان میں سے جو چاہو اختیار کر لو اور دوسری کو چھوڑ دو۔

شیخین کی طرف سے اس استدلال کے مختلف جواب دیئے گئے ہیں۔

(۱) اختیار سے یہ مُراد نہیں کہ مجموعہ میں سے جونسی چاہے رکھ لے بلکہ حدیث میں اختر وغیرہ کے الفاظ آئے ہیں ان سے مراد اختیار قدیمات ہے یعنی یہ جائزہ لو کہ ان میں سے قدیمات کونسی ہیں قدیمات چھانٹ کر رکھ لے باقی کو چھوڑ دے لیکن یہ جواب مناسب معلوم نہیں ہوتا کیونکہ غیلان بن سلمہ خود فرما رہے ہیں کہ میں نے سب سے پُرانی کو چھوڑ دیا تھا ایسے ہی فیروز دیلمی کی حدیث میں ہے اختر أیهما شئت کے لفظ اس تاویل پر زیادہ منطبق نہیں ہوتے۔

(۲) بعض نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ حدیث اس صورت پر محمول ہے جبکہ چار سے زائد عورتوں یا دو بہنوں کے ساتھ نکاح ایک ہی عقد میں کیا ہو اس صورت میں اختیار ہوگا لیکن یہ جواب بھی صحیح نہیں کیونکہ اگر ایک ہی عقد میں نکاح کیا ہو تو ہمارے نزدیک سب عورتوں سے نکاح باطل ہو جاتا ہے۔

(۳) سب سے بہتر جواب وہ ہے جو امام طحاویؒ نے دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اس حدیث کا مطلب واقعی یہی ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے اس کو اختیار دیا تھا کہ ان میں سے جو چاہو رکھ لو لیکن یہ حق نکاح اس وقت کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ یہ نکاح اس وقت ہوئے تھے جبکہ چار سے زائد عورتوں سے نکاح سے نہی نازل نہیں ہوئی تھی ایسے ہی جمع بین الاختین سے بھی نہی نہیں تھی، چونکہ یہ نکاح نزول نہی سے پہلے ہو چکے تھے اس لئے یہ نکاح صحیح تھے یہ سب اس کی بیویاں بن گئی تھیں اس لئے حق اختیار دینا معقول بات ہے لیکن جو چار سے زائد نکاح نہی کے بعد ہوئے ہیں وہ تو منعقد ہی نہیں ہوئے ان میں حق اختیار کیسے دیا جا سکتا ہے۔ لہٰذا موجودہ حالات میں ان حدیثوں سے مسئلہ نہیں نکالا جا سکتا یہ حدیثیں صرف ان نکاحوں سے متعلق ہیں جو نہی سے پہلے ہو چکے تھے۔

عن ابن عباس قال أسلمت امرأة فتزوجت فجاء زوجها الأول إلى النبي صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ الخ ص۲۷۵۔

اس حدیث اور اس کے ساتھ ذکر کردہ چند واقعات کو سمجھنے کیلئے چند متعلقہ مسائل کا سمجھ لینا مناسب ہے۔

(۱) اگر زوجین کافر ہوں اور دار الاسلام میں ہوں ان میں سے اگر مرد مسلمان ہو جائے اور عورت غیر کتابیہ ہو تو حنفیہ کے نزدیک قاضی عورت پر اسلام پیش کرے گا اگر وہ اسلام قبول کرلے تو نکاح باقی رہے گا ——— اگر اسلام قبول کرنے سے انکار کردے تو قاضی ان میں تفریق کردے گا یہ تفریق حنفیہ کے ائمہ ثلثہ کے نزدیک فسخ نکاح ہوگی طلاق نہیں ہوگی اگر بیوی کتابیہ ہو تو بغیر عرض اسلام کے ہی نکاح برقرار رہے گا اگر بیوی مسلمان ہو جائے تو مرد پر اسی طرح اسلام پیش کیا جائے گا اگر مسلمان ہو جائے تو نکاح برقرار رہے گا اور اگر اسلام لانے سے انکار کردے تو قاضی ان میں تفریق کردے گا یہ تفریق طرفین کے نزدیک طلاق کے حکم میں ہوگی۔ امام ابو یوسف کے نزدیک یہ فرقت طلاق نہیں ہوگی بلکہ فسخ ہوگا۔

اگر زوجین دار الحرب میں ہوں اور ان میں سے ایک مسلمان ہو جائے تو حنفیہ کے نزدیک یہاں دوسرے پر عرض اسلام ضروری نہیں، بلکہ عورت کی عدت گزرنے تک انتظار کیا جائے گا اگر عدت گزرنے سے پہلے پہلے دوسرا مسلمان ہو جائے تو نکاح برقرار رہے گا اگر عدت کی مدت کے اندر مسلمان نہ ہو تو نکاح فسخ ہو جائے گا۔ گویا حنفیہ کے نزدیک پہلی صورت میں تفریق کا سبب اباء عن الاسلام یعنی اسلام قبول کرنے سے انکار کرنا ہے

دوسری صورت میں عدت کی مدت کے اندر اسلام نہ لانا اباءعن الاسلام کے قائمقام ہے اور سبب فرقت ہے شافعیہ کے نزدیک دونوں صورتوں کا ایک ہی حکم ہے کہ اگر دخول کرچکا ہو تو عدت کی مدت گزرنے کا انتظار کیا جائے اگر اس مدت میں اسلام نہ لائے تو فرقت ہوجائے گی اگر اسلام لے آئے تو نکاح باقی رہے گا. اگر خاوند نے پہلے دخول نہ کیا ہو تو ایک کے مسلمان ہوتے ہی فرقت ہوجائے گی۔

(۳) اختلافِ دارین بھی حنفیہ کے نزدیک فرقت کا سبب ہے مثلاً زوجین دارالکفر میں تھے ایک مسلمان یا ذمی ہوکر دارالاسلام میں آجاتا ہے تو حنفیہ کے نزدیک فرقت واقع ہوجائے گی شافعیہ کے نزدیک اختلافِ دارین فرقت کا سبب نہیں۔

(۴) شافعیہ کے نزدیک سبی یعنی زوجین یا احدالزوجین کا مسلمانوں کے ہاتھوں قید ہوجانا سبب فرقت ہے حنفیہ کے نزدیک یہ سبب فرقت نہیں۔

آخری دو مسئلوں کی روشنی میں کئی صورتیں بنیں گی۔

(ا) زوجین کافرین دارالحرب میں تھے اکٹھے مسلمان ہوکر یا ذمی بن کر دارالاسلام میں آگئے تو بالاتفاق فرقت نہیں ہوگی نکاح برقرار رہے گا۔

(ب) زوجین میں سے ایک قید ہوکر دارالاسلام میں آگیا دوسرا دارالحرب میں رہا تو بالاتفاق فرقت واقع ہوجائے گی۔ شافعیہ کے نزدیک سبی کی وجہ سے حنفیہ کے نزدیک تباین دارین کی وجہ سے۔

(ج) زوجین کافرین اکٹھے قید ہوکر دارالاسلام میں آگئے، شافعیہ کے نزدیک فرقت ہوجائے گی سبی کی وجہ سے حنفیہ کے نزدیک نہیں ہوگی۔

(د) زوجین میں سے ایک خود مسلمان ہوکر یا ذمی بن کر دارالاسلام میں آگیا دوسرا دارالکفر میں رہا تو حنفیہ کے نزدیک فرقت ہوجائے گی۔ اختلافِ دارین کی وجہ سے اور شافعیہ کے نزدیک نہیں ہوگی لعدم وجود السبی۔

زیر بحث حدیث کے ماتحت اصل مقصود تیسرے مسئلہ کی وضاحت ہے کہ تباین دارین سے فرقت واقع ہوتی ہے یا نہیں؟ دوسرے مسائل بالتبع بیان کئے گئے ہیں۔

مشکوٰۃ میں پیش کردہ دلائل اور ان کے جوابات

صاحب مشکوٰۃ نے پہلے یہاں ابن عباسؓ کی زیر بحث حدیث پیش کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کے زمانہ میں ایک عورت مسلمان ہوگئی اور اس نے دوسرا نکاح کرلیا اس کا خاوند نبی کریم صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس نے عرض کیا کہ میں مسلمان ہوچکا تھا اور اس کو میرے اسلام کا علم بھی تھا پھر بھی اس نے دوسرا نکاح کرلیا،

آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے (اس عورت کا دوسرا نکاح باطل قرار دے کر) اس کو پہلے خاوند کی طرف لوٹا دیا۔
یہ حدیث پیش کرنے کے بعد صاحب مشکوٰۃ نے شرح السنہ سے نقل کیا ہے۔ ان جماعة النساء ردھن النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالنکاح الاول علی ازواجھن عند اجتماع الاسلامین بعد اختلاف الدین والدار۔ یعنی عورتوں کی ایک جماعت ایسی ہے جن میں پہلے تو اختلاف دین و اختلاف دار پایا گیا یعنی ان میں سے ایک مسلمان ہو کر دارالاسلام میں آگیا پھر کچھ عرصہ بعد دوسرا بھی مسلمان ہوگیا تو آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے پہلے ہی نکاح کی وجہ سے بیوی کو خاوند کی طرف لوٹا دیا۔ اس کے بعد امام بغوی نے چند مثالیں دی ہیں گویا امام بغوی اور صاحب مشکوٰۃ زیرِ بحث حدیث ابن عباس اور شرح السنہ میں ذکر کردہ مثالوں سے استدلال کرنا چاہتے ہیں اس بات پر کہ تباین دارین سے فرقت واقع نہیں ہوتی۔ ان دلائل کو ترتیب وار ذکر کر کے ان کے جوابات دیئے جاتے ہیں۔

دلیل نمبر ۱ حضرت ابن عباسؓ کی زیرِ بحث جس کا حاصل پہلے بیان ہو چکا ہے۔

جواب لیکن اس روایت سے استدلال درست نہیں کیونکہ اس روایت میں ایسی کوئی تصریح نہیں کہ ان میں تباین دارین ہوا تھا، حدیث میں صراحت نہیں عورت پہلے دارالکفر سے آکر مسلمان ہوئی تھی ہو سکتا ہے کہ اہل ذمہ میں سے کوئی عورت ہو، دوسرا نکاح اس لئے رد فرما دیا کہ احد الزوجین کے محض اسلام لانے سے نکاح ختم نہیں ہوتا اگر بالفرض تسلیم کرلیں کہ وہ میاں بیوی پہلے دارالحرب میں رہتے تھے تب بھی یہ کہا جا سکتا ہے کہ پہلے میاں بیوی دارالکفر میں ہی مسلمان ہو چکے تھے بعد میں بیوی نے ہجرت کی ہے۔

دلیل نمبر ۲ صاحب شرح السنہ نے صفوان بن امیہ اور ان کی بیوی کے واقعہ سے استدلال کیا ہے۔ فتح مکہ کے موقع پر صفوان کی بیوی مسلمان ہو چکی تھی۔ لیکن صفوان خود مسلمان نہیں ہوئے تھے بلکہ مکہ سے بھاگ گئے تھے۔ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ان کے چچا زاد بھائی وہب بن عمیر کو اپنی رداء دیکر بھیجا تھا یہ رداء بطور امان کی نشانی کے تھی، چنانچہ یہ مکہ میں آئے اور اسلام قبول کرنے یا نہ کرنے کے بارہ میں سوچنے کے لئے آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے مہلت طلب کی آپ نے مہلت دے دی چنانچہ تقریباً ایک مہینہ کے بعد مسلمان ہوگئے۔ اور ان کی بیوی انہی کے نکاح میں رہی۔ یہاں صفوان مکہ سے چلے گئے تھے لہٰذا تباین دارین ہو گیا اس کے باوجود آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ان کا نکاح باقی رکھا۔

جواب اس روایت میں تباین دارین کی کوئی دلیل موجود نہیں ہے۔ صفوان کی بیوی تو مکہ میں ہی تھیں جو دارالاسلام بن چکا تھا مستدل کے ذمہ یہ ثابت کرنا ہے کہ صفوان اتنی دور چلے گئے تھے کہ حدود دارالاسلام سے نکل گئے تھے زیرِ بحث روایت میں ایسی کوئی دلیل موجود نہیں بلکہ دوسری روایات سے

پتہ چلتا ہے کہ یہ مکہ کے مضافات میں ہی تھے اس سے باہر نہیں نکلے تھے[1]۔ دارالاسلام سے نکلنا ثابت نہ ہوا بلکہ زوجین دارالاسلام میں تھے اس صورت میں اسلام پیش کیا جاتا ہے آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اسلام قبول کرنے کی دعوت دی انہوں نے انکار نہیں کیا بلکہ مہلت مانگی ہے آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے مہلت دے دی چنانچہ یہ مسلمان ہو گئے، اگر اباء عن الاسلام کرتے تو نکاح فسخ ہو جاتا۔

دلیل نمبر ۲ عکرمۃ بن ابی جہل کی بیوی ام حکیم بنت الحارث بن ہشام فتح مکہ کے موقعہ پر مسلمان ہو گئی تھیں لیکن عکرمہ مسلمان نہیں ہوئے تھے بلکہ یمن کی طرف بھاگ گئے۔ ام حکیم بھی ان کے پیچھے گئیں اور وہاں جا کر ان کو دعوت اسلام دی چنانچہ عکرمہ بھی مسلمان ہو گئے آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ان کے اسلام پر بہت زیادہ خوشی کا اظہار کیا اور ان دونوں کو اپنے نکاح پر برقرار رکھا۔

جواب یہاں بھی تباین دارین کا تحقق متیقن نہیں ہے۔ کیونکہ عکرمہؓ کے مکہ سے نکلنے کے بعد ان کی بیوی ان کے پیچھے چلی گئی تھیں ہو سکتا ہے کہ عکرمہ کے دارالکفر کی حدود میں داخل ہونے تک ام حکیم بھی مکہ کی حدود سے نکل چکی ہوں، نیز جب ام حکیم مسلمان ہوئی ہیں اس وقت عکرمہ مکہ میں تھے اب تفریق کے لئے ضروری ہو گیا تھا کہ ان پر اسلام پیش کیا جائے اور وہ اسلام سے انکار کر دیں، بغیر عرض اسلام کے فرقت نہیں ہو سکتی تھی چنانچہ ان پر جب اسلام پیش کیا گیا تو یہ مسلمان ہو گئے ہرب من مکہ عرض اسلام سے پہلے ہوا تھا۔

حضرت زینب اور ابوالعاص کے دوسرے نکاح کی بحث

امام بغوی نے جو واقعات پیش کئے ہیں ان میں سے کسی میں بھی تباین دارین کی کوئی صراحت موجود نہیں اس لئے ان سے شافعیہ کے مسلک پر استدلال بہت مشکل ہے اس مسئلہ میں اختلاف کا اصل مدار ایک اور واقعہ[2] ہے وہ ہے حضرت زینبؓ اور حضرت ابوالعاصؓ کا واقعہ آنحضرتؐ کی صاحبزادی حضرت زینبؓ حضرت ابوالعاص کے نکاح میں تھیں ابوالعاص ابتداءً مسلمان نہیں ہوئے تھے ابھی تک مسلمان اور کافر کے درمیان نکاح کی حرمت بھی نازل نہیں ہوئی تھی، غزوۂ بدر میں ابوالعاص مشرکین قیدیوں کے ساتھ قید ہو کر مدینہ میں آئے تھے، جب قیدیوں کو فدیہ لے کر چھوڑنے کا فیصلہ کیا گیا تو حضرت زینب نے ان کے فدیہ کے طور پر ایک ہار بھیجا یہ وہ ہار تھا جو حضرت خدیجہؓ نے ان کو دیا تھا، یہ ہار دیکھ کر حضرت خدیجہ کو یاد کر کے آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم پر رقت طاری ہو گئی اور صحابہؓ سے پوچھا اگر طیب خاطر سے اجازت دو تو یہ ہار واپس کر دیا جائے اور ابوالعاص

---

[1] وفی التجرید للقدوری عن الواقدی أنہ (ای وہب بن عمیر) أدرکہ ببرقاء السفن لأھل مکۃ، وھذا الموضع من توابع مکۃ فلم یختلف بہ دبزوجہ الدار کذا فی الجوہر النقی (اعلاء السنن ص۱۰ ج ۱۱)۔ [2] اعلاء السنن ص ۱۰۳ ج ۱۱

کو بغیر فدیہ کے آزاد کر دیا جائے، سب صحابہؓ نے اس کی بخوشی اجازت دے دی، چنانچہ ان کو آزاد کر دیا گیا لیکن ساتھ یہ معاہدہ بھی کر لیا گیا کہ مکہ میں جاکر زینب کو بھیج دیں (جو ابھی تک مکہ میں ہی تھیں) چنانچہ انہوں نے مکہ میں جا کر حضرت زینب کو مدینہ کی طرف روانہ کر دیا، چھ سال کے بعد ابوالعاص خود بھی مسلمان ہو کر مدینہ منورہ تشریف لے آئے، آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اپنی صاحبزادی کو انہی کے نکاح میں رکھا۔

اتنی بات پر تو سب روایات متفق ہیں کہ حضرت زینب بعد میں حضرت ابوالعاص کے نکاح میں ہی رہیں لیکن اس بات میں روایات مختلف ہیں کہ ان کا دوبارہ جدید نکاح ہوا تھا یا سابقہ نکاح کی وجہ سے زینب کو ان کی طرف لوٹا دیا گیا تھا، ترمذی وغیرہ میں عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی روایت ہے إن رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ ردّ ابنتہ زینب علی ابی العاص بن الربیع بمہر جدید و نکاح جدید[1]۔ اس سے معلوم ہوا کہ نکاح جدید ——— ہوا تھا ترمذی ہی میں ابن عباسؓ کی روایت ہے رد النبی صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ ابنتہ زینب علی ابی العاص بن الربیع بعد ست سنین بالنکاح الأول ولم یحدث نکاحاً[2]، اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ نکاح جدید نہیں ہوا تھا بلکہ پہلے نکاح کے ساتھ ہی ان کو لوٹا دیا گیا تھا سند کے اعتبار سے دونوں روایتیں قابل قبول ہیں اگرچہ تھوڑی تھوڑی کلام دونوں روایتوں میں ہے۔ حنفیہ نے اپنے مذہب کا مدار پہلی روایت کو بنایا ہے ——— اور شافعیہ نے دوسری روایت کو اپنے مسلک کا مدار بنایا ہے۔ پہلی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ تباین دارین سے نکاح فسخ ہو جاتا ہے دوسری روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ تباین دارین سے نکاح فسخ نہیں ہوتا۔

دونوں روایتوں میں تعارض ہوا اس لئے تطبیق یا ترجیح کی ضرورت ہوتی ہے۔ ترجیح کے اعتبار سے دیکھیں تو حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کو ترجیح ہونی چاہیئے کیونکہ وہ نئے نکاح کی مثبت ہے جبکہ حدیث ابن عباس نافی ہے، جب مثبت اور نافی میں تعارض ہو تو ترجیح مثبت کو ہوتی ہے۔ تطبیق کے لئے ایک روایت کو اپنے ظاہر پر رکھ کر دوسری میں تاویل کرنی پڑے گی، حنفیہ روایت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کو اپنے ظاہر پر محمول کرتے ہیں اور حدیث ابن عباس میں ان کی طرف سے مندرجہ ذیل توجیہیں کی گئی ہیں۔

(۱) بالنکاح الأول میں باء سببیہ ہے یعنی بسبب النکاح الأول، یعنی حضرت زینب کو اگرچہ نکاح جدید کی وجہ سے حضرت زینب کے پاس بھیجا گیا ہے لیکن اس نکاح جدید کا سبب پہلا نکاح ہی تھا چونکہ یہ پہلے ان کے نکاح میں رہی تھیں اور انہوں نے ان کو بھیجنے کا وعدہ کر کے اس کا ایفاء کیا اس لئے آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے دوبارہ ان کے ساتھ نکاح کر دیا۔

[1] [2] جامع ترمذی ص ۲۱۷ ج ۱۔

④ بالنکاح الأول کا معنی ہے بشرط النکاح الأول. یعنی نکاح اگرچہ نیا ہوا تھا لیکن اس میں کوئی شرط وغیرہ نہیں لگائی گئی تھی بلکہ پہلے نکاح والی شرطوں کے ساتھ ہی نکاح ہوا تھا۔

شافعیہ کے استدلال پر ایک اشکال

شافعیہ نے حدیث ابن عباس سے استدلال کیا ہے جس میں ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے حضرت زینب کو چھ سال بعد سابقہ نکاح کے ساتھ واپس ابو العاص کے گھر بھیج دیا تھا اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ تباین دارین کی وجہ سے اگرچہ ان کے ہاں فرقت نہیں ہوتی لیکن بیوی کے مسلمان ہو جانے کے بعد عدت گزر جانے پر تو ان کے نزدیک بھی فرقت ہو جاتی ہے، تو کیا چھ سال کی طویل مدت میں ان کی عدت نہیں گذری تھی، عام طور پر اتنی مدت میں عدت ختم ہو جاتی ہے اس صورت میں شافعیہ کے مذہب پر بھی نکاح جدید ہونا چاہیئے یہ حدیث شافعیہ کے بھی خلاف ہوئی، علامہ خطابیؒ نے اس اشکال کا جواب یہ دیا ہے کہ اکثر طہر کی مدت متعین نہیں بعض اوقات ایک طہر کئی سال کا بھی ہو سکتا ہے اس لئے ممکن ہے کہ ان کی عدت پوری نہ ہوئی ہو. لیکن چھ سال میں عدت نہ گزرنا اگرچہ ممکن ہے لیکن خلاف عادت ضرور ہے۔

عن ابن عباس قال حرم من النسب سبع ومن الصهر سبع ص۲۷۵

نسب کی وجہ سے جو سات حرام ہیں وہ یہ ہیں ① امہات، ② بنات ③ اخوات ④ عمات ⑤ خالات ⑥ بنات الأخ ⑦ بنات الأخت

صہر کی وجہ سے جو حرام ہیں وہ یہ ہیں۔ ① ام الزوجہ یعنی ساس ② بیٹے، پوتے وغیرہ کی بیوی یعنی بہو ③ باپ دادا وغیرہ کی بیوی یعنی سوتیلی ماں، دادی پردادی۔ ④ مدخول بہا بیوی کی بیٹی دوسرے خاوند سے۔ یہ چار حرام علی التابید ہیں۔
⑤ اخت الزوجہ (سالی) ⑥ عمۃ الزوجہ (بیوی کی پھوپھی) ⑦ خالۃ الزوجہ (بیوی کی خالہ) یہ تین ہمیشہ کے لئے حرام نہیں بلکہ جب تک بیوی نکاح میں ہو یا عدت میں اس وقت تک حرام ہیں۔

باب المباشرة

وعنه قال كنا نعزل والقرآن ينزل ص۲۷۵

عزل کا حکم

عزل کا لغوی معنی ہے کسی چیز کو الگ کرنا دور ہٹانا، یہاں عزل سے مراد ہے بیوی یا باندی سے مجامعت کرتے وقت انزال سے پہلے اخراج الذکر عن الفرج، عزل کا شرعی حکم کیا ہے اس میں احادیث بظاہر مختلف ہیں بعض احادیث سے اجازت معلوم ہوتی ہے مثلاً یہی حدیث حضرت جابرؓ فرماتے ہیں قرآن کے نازل ہونے کے زمانہ میں ہم عزل کیا کرتے تھے۔ یعنی اگر ناجائز ہوتا تو ضرور ممانعت

نازل ہو جاتی وحی متلو یا غیر متلو میں۔ حضرت جابرؓ ہی کی ایک روایت میں ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کو بھی اس کی اطلاع ملی لیکن آپ نے منع نہیں فرمایا۔ دوسری بعض روایات ایسی ہیں جن سے ان کی ناپسندیدگی معلوم ہوتی ہے لیکن دونوں قسم کی روایت میں کوئی تعارض نہیں پہلی قسم کی روایات سے فی نفسہ جواز معلوم ہوتا ہے دوسری قسم کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ اتنا پسندیدہ فعل نہیں۔

عزل کے بارہ میں فقہاء کا بھی اختلاف ہوا ہے ابن حزم وغیرہ بعض حضرات کے نزدیک عزل حرام ہے حنفیہ اور جمہور کے نزدیک عزل جائز ہے لیکن پسندیدہ اور مستحسن فعل نہیں ہے۔

شرائطِ جوازِ عزل

عزل تین قسم کی عورتوں سے ہوسکتا ہے تینوں کے شرائط کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

① اپنی آزاد بیوی سے عزل کرنا امام ابوحنیفہ، امام مالک امام احمد اور جمہور کے نزدیک یہ جائز ہے بشرطیکہ بیوی سے اذن لیا ہو فصل ثالث میں حضرت عمرؓ کی حدیث آرہی ہے نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يعزل عن الحرة إلا بإذنها۔

② اپنی مملوکہ سے عزل کرنا۔ حنفیہ اور جمہور کے نزدیک اپنی مملوکہ سے بغیر اذن کے بھی عزل کرسکتا ہے بعض نے اس سے بھی اذن کو ضروری قرار دیا ہے۔

③ اپنی ایسی بیوی سے عزل کرنا جو کسی اور کی مملوکہ ہو، اس کے بارہ میں امام ابوحنیفہ امام مالک کا مذہب اور امام احمد کا قول مشہور یہ ہے کہ اس کے سید سے اذن حاصل کرنا ضروری ہے۔ صاحبین کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ اس باندی سے اذن حاصل کرے، امام احمد کی ایک روایت اور بعض مالکیہ کی رائے یہ ہوئی ہے کہ دونوں سے اذن حاصل کرے مالک سے بھی اور باندی سے بھی۔

باب

عن عروة عن عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لها في بريرة خذيها واعتقيها وكان زوجها عبدا فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ ص۲۷۶۔

زوجہ کے حر ہونے کی صورت میں خیارِ عتق

باندی جب کسی کے نکاح میں ہو اور آزاد ہو جائے تو اُسے اپنے نکاح کو باقی رکھنے یا ختم کرنے کا

اختیار ملتا ہے اس کو خیار عتق کہتے ہیں اسمیں اضافت مسبب کی سبب کی طرف ہے اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ اگر عتق کے وقت خاوند غلام ہو تو آزاد ہونے والی باندی کو خیار عتق ملے گا اگر باندی کی آزادی کے وقت خاوند آزاد ہو تو بیوی کو خیار عتق ملے گا یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہوا ہے، حنفیہ کے نزدیک خاوند کے حر ہونے کی صورت میں بھی خیار عتق ملے گا ائمہ ثلثہ کے نزدیک اس صورت میں خیار عتق نہیں ملے گا۔

منشائے اختلاف

اس اختلاف کا منشا خیار عتق کی علت میں اختلاف ہے ائمہ ثلثہ کے نزدیک خیار عتق کی علت یہ ہے کہ وہ آزاد ہو کر غلام کے گھر رہنے کو عار سمجھے گی یعنی دونوں میں کفاءت کا ختم ہو جانا علت ہے اور یہ علت خاوند کے حر ہونے کی صورت میں موجود نہیں اس لئے اس صورت میں خیار عتق نہیں ملے گا، حنفیہ نے خیار عتق کی علت یہ سمجھی ہے کہ آزاد ہو جانے کے بعد خاوند کو بیوی پر تین طلاق کا اختیار حاصل ہو گیا جبکہ پہلے اسکو دو طلاقوں کا اختیار تھا حنفیہ کے نزدیک طلاق کی تعداد کا مدار عورت کی حالت پر ہے اگر بیوی آزاد ہو تو مرد کو تین طلاقوں کا حق حاصل ہو گا اور اگر بیوی مملوکہ ہو تو مرد کو دو طلاقوں کا حق حاصل ہو گا اس کی دلیل آگے طلاق کے مباحث میں آئیگی۔

دلیل

اس مسئلہ میں دلائل کا مدار حضرت بریرہ کے واقعہ پر ہے، جس وقت یہ آزاد ہوئی ہیں اس وقت ان کے خاوند حر تھے یا غلام اگر حر ہوں تو یہ واقعہ حنفیہ کی دلیل ہوگا اور ائمہ ثلثہ کے خلاف ہوگا اور اگر غلام ہوں تو یہ واقعہ کسی کے خلاف نہیں ہوگا۔

اس بات پر اتفاق ہے کہ بریرہ پہلے باندی تھیں، مغیث کے نکاح میں تھیں پھر حضرت عائشہؓ نے ان کو آزاد کر دیا تھا اور ان کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خیار عتق دیا تھا، مغیث کے بارہ میں بھی یہ بات اتفاقی ہے کہ وہ پہلے غلام تھے پھر آزاد ہو گئے تھے اختلاف اس نقطہ پر ہوا ہے کہ جس وقت بریرہ آزاد ہوئی ہیں اور ان کو خیار ملا ہے اس وقت مغیث آزاد ہو چکے تھے یا نہیں؟ اس کے متعلق اہم روایت حضرت عائشہؓ کی ہے۔ حضرت عائشہؓ سے دو قسم کی روایتیں منقول ہیں ایک عروہ کی روایت عائشہؓ سے (زیر بحث روایت) اس میں ہے "وکان زوجہا عبداً" دوسری روایت اسود عن عائشہؓ ہے جس میں ہے کہ وہ آزاد تھے[1]۔

ہمارے نزدیک اسود عن عائشہؓ والی روایت راجح ہے روایۃً بھی اور درایۃً بھی۔ روایۃً اس لئے کہ یہ حدیث حضرت عائشہؓ سے نقل کرنے والے تین شخص مشہور ہیں۔ (۱) اسود، یہ نقل کرتے ہیں کہ مغیث حر تھے۔ (۲) عبدالرحمٰن بن القاسم عن ابیہ عن عائشۃ، اس میں عبدالرحمٰن کبھی تو جزم کے ساتھ کہتے ہیں کان حراً کبھی کہتے ہیں "لا ادری"۔ ظاہر ہے جزم والی روایت کو ترجیح ہو گی شک والی روایت پر، (۳) عروہ، ان سے دو طرح کی روایتیں ہیں ایک میں ہے کہ عبد تھے دوسری میں ہے کہ حر تھے[2] عروہ کی دونوں روایتوں میں تعارض

---

[1] جامع ترمذی ص ۲۱۹ ج ۱۔ [2]۔ [3] صحیح مسلم ص ۴۹۴ ج ۱۔ [4] (اگلے صفحہ پر دیکھئے)

کی وجہ سے تساقط ہوجائے گا اب حضرت عائشہ کی روایات میں سے قابلِ اعتماد روایت اسود اور عبدالرحمٰن بن القاسم عن ابیہ کی روایتیں رہ گئیں جن میں ہے کہ مغیث اس وقت آزاد تھے۔

"کان زوجہا حرًا" والی روایت درایۃً اس لئے راجح ہے کہ اصول ہے کہ اگر مثبت اور نافی میں تعارض ہو تو مثبت کو ترجیح ہوتی ہے یہاں کان حرا والی روایت مثبت ہے کیونکہ مغیث پہلے غلام تھے اس روایت میں اس کے لئے وصفِ حریت ثابت کیا گیا ہے کہ وہ اس وقت آزاد ہوچکے تھے جبکہ "کان عبدًا" والی روایت نافی ہے اس کا مدار عدم علم پر ہے راوی کو اس نئے وصف کے ثبوت کا علم نہ ہوا اس لئے استصحاب حال کے مطابق حکم لگا دیا لہٰذا کان حرا والی روایت کو ترجیح ہوگی جوکہ مثبت ہے اور مبنی بر علم ہے کان زوجہا عبدًا والی مرجوح ہوگی جوکہ نافی اور مبنی بر عدم علم ہے۔

کان زوجہا حرًا والی روایت اس لئے بھی راجح ہے کہ اس روایت کو اختیار کرنے کی صورت میں دوسری روایت میں توجیہ ہوسکتی ہے کہ اس میں ماکان کے اعتبار سے ان کو عبد کہا گیا ہے آزاد ہوجانے کے بعد سابقہ وصف کی بناء پر انسان کو غلام کہدیا جاتا ہے بخلاف کان عبدًا والی روایت کے کہ اس کو اختیار کرنے کی صورت میں دونوں روایتوں میں تطبیق مشکل ہوجائے گی، ظاہر ہے وہ صورت اختیار کرنی چاہیئے جس میں روایات سے تعارض ختم ہو جائے۔ جب حضرت عائشہ رضؓ کی روایت سے یہ ثابت ہوگیا کہ مغیث عتق بریرہ کے وقت آزاد تھے تو اب یہ واقعہ حنفیہ کی دلیل ہوگا کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے شوہر کے آزاد ہونے کی صورت میں بھی بریرہ کو خیارِ عتق دیا۔

ولو کان حرالم یخیرھا راجح یہ ہے کہ یہ جملہ حضرت عائشہ رضؓ کا نہیں بلکہ عروہ کا ہے کیونکہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ حضرت عائشہ رضؓ کی راجح روایت یہ ہے کہ مغیث حر تھے پھر حضرت عائشہ رضؓ یہ کیسے کہہ سکتی ہیں لو کان حرالم یخیرھا۔

اس روایت کے بعد حضرت ابن عباس رضؓ کی روایت آرہی ہے اس میں ہے "کان زوج بریرۃ عبدا اسود"۔

گذشتہ صفحہ کا حاشیہ: ۔ یہ تقریر اوجز المسالک (ص ۸۴ ج ۱۰ طبع مکۃ المکرمۃ) میں محقق ابن الہمام کے حوالہ سے نقل کی گئی ہیں لیکن صحیح مسلم میں عبدالرحمٰن بن القاسم عن ابیہ کی ایک روایت میں یہ بھی ہے "کان زوجہا عبدًا" (ص ۴۹۴ ج۱) اس طرح سے عبدالرحمٰن بن القاسم کی روایت تین طرح کی ہوجائے گی اب تقریر اس طرح سے کی جاسکتی ہے کہ عروہ اور عبدالرحمٰن بن القاسم دونوں کی روایتیں متعارض ہیں اس لئے ان میں تساقط ہوجائے گا اسود کی روایت سالم عن التعارض ہے کیونکہ ان سے ایک ہی روایت ہے کان حرًا اس لئے یہ روایت باقی رہے گی۔

لیکن پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ اس میں اصل مدار روایت عائشہ کو بنانا چاہیئے کیونکہ وہ خود اس واقعہ سے تعلق رکھنے والی ہیں۔ کیونکہ انہوں نے بریرہ کو آزاد کیا تھا ان کو واقعہ کا زیادہ علم ہوگا اور یہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ حضرت عائشہ رض کی روایات میں سے راجح کان حرا والی روایت ہے نیز اس میں بھی وہی توجیہ ہو سکتی ہے کہ ان کو عبد ما کان کے اعتبار سے کہا گیا ہے۔

عن عائشہ انہا ارادت أن تعتق مملوکین لہا زوج فامرہا أن تبدأ بالرجل قبل المرأۃ ص۲۷۶۔

حضرت عائشہ رض اپنے دو مملوکوں کو آزاد کرنا چاہتی تھیں دونوں میاں بیوی تھے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پہلے مرد کو آزاد کرو۔ ابتداء بالرجل کی وجہ یہ ہے کہ وہ اکمل ہوتا ہے نیز اگر عورت کو پہلے آزاد کر دیا جاتا تو کچھ دیر کے لئے آزاد عورت کا غلام کے نکاح میں ہونا لازم آتا جو کہ عورت کے لئے عار سمجھا بخلاف مرد کے اس کے نکاح میں کوئی باندی ہو تو وہ اس کو عار نہیں سمجھتا، باندی کو اس عار سے بچانے کے لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم پہلے مرد کو آزاد کردو۔

شافعیہ کی طرف سے اس حدیث سے بھی استدلال کیا جاتا ہے اس بات پر کہ مرد کے آزاد ہونے کی صورت میں عورت کو خیار عتق نہیں ملتا اور ابتداء بالرجل کے حکم کا مقصد ان کے نزدیک یہ ہے کہ عورت کو خیار عتق نہ ملے کیونکہ اس کی آزادی کے وقت مرد آزاد ہو چکا ہوگا تو اس کو خیار عتق نہیں ملے گا۔ لیکن حدیث میں اس مقصد کی کوئی تصریح نہیں اور مستدل کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے استدلال کے موقوف علیہا امور کو بھی ثابت کرے یہاں وہ ابتداء بالرجل کا یہ مقصد ہونا ثابت نہیں کر سکا جو اس کے استدلال کا موقوف علیہ ہے لہٰذا یہ استدلال درست نہ ہوا۔ نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ توقع کیسے رکھی جا سکتی ہے کہ ایک عورت کو اختیار ملنے کی توقع ہو اور آپ اس کو ختم کرنے کی کوشش فرمائیں۔

باب الصداق

صداق بکسر الصاد وفتحہا مہر کو کہتے ہیں صاد کا کسرہ زیادہ فصیح ہے۔ قرآن کریم میں مہر کو صدقہ بھی کہا گیا ہے وآتوا النساء صدقاتہن نحلۃ، مرقات میں مہر کو صداق کہنے کی وجہ یہ بیان کی ہے لانہ یظہر بہ صدق میل الرجل إلی المرأۃ۔

عن سہل بن سعد أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جاءتہ امرأۃ فقالت

یا رسول اللہ إنی وهبت نفسی لک منہ[۲۷۷]

قرآن کریم میں آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی بعض خصوصیات بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے وامرأۃ مؤمنۃ ان وهبت نفسها للنبی ان اراد النبی أن یستنکحها خالصۃ لك من دون المؤمنین۔ اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی یہ خصوصیت کس بات میں ہے۔ حنفیہ کے نزدیک وجہ خصوصیت یہ ہے کہ اگر کوئی عورت بغیر مہر کے آنحضرتؐ سے نکاح کرنا چاہے تو یہ جائز ہے اور مہر واجب نہیں ہوگا عام آدمی اگر کوئی اسطرح نکاح کرے تو مہر مثل واجب ہوگا شافعیہ کے نزدیک وجہ خصوصیت یہ بھی ہے کہ لفظ ہبہ کے ساتھ نکاح کا جواز آنحضرتؐ کے ساتھ خاص ہے اگر دوسرا لفظ ہبہ سے نکاح کرے تو نکاح منعقد نہیں ہوتا حنفیہ کے نزدیک اگر یہ لفظ بول کر تزویج مراد لے تو نکاح ہو جاتا ہے اگر مہر کا ذکر نہ ہو تو مہر مثل واجب ہوگا۔

تعلیم قرآن پر نکاح

آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اس عورت کا ایک صحابی سے نکاح کرتے ہوئے فرمایا تھا زوجتکها بما معک من القرآن۔ اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ تعلیم قرآن کو مہر بنایا جا سکتا ہے یا نہیں۔ امام ابوحنیفہ و امام مالک کا مذہب اور امام احمد کی روایت صحیحہ یہ ہے کہ تعلیم قرآن کو مہر نہیں بنایا جا سکتا اگر اس کو مہر بنایا تو مہر مثل واجب ہوگا امام احمد کی ایک روایت اور امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ تعلیم قرآن کو مہر بنایا جا سکتا ہے[۱]

حنفیہ کی دلیل قرآن کریم کی آیت ہے ان تبتغوا بأموالکم اس سے معلوم ہوا کہ مہر کا مال ہونا ضروری ہے اور تعلیم قرآن مال نہیں ہے لہٰذا اس کو مہر بنانا جائز نہ ہوا۔ شافعیہ حضرت سہل بن سعد کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں ہے زوجتکها بما معك من القرآن، شافعیہ کے نزدیک بما معک میں باء بدلیت کی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ نکاح کے اندر قرآن کو عوض بنانا جائز ہے، حنفیہ کی طرف سے اس کے دو جواب دیئے گئے ہیں۔

(۱) یہاں باء بدلیت اور عوض کے لئے نہیں بلکہ باء سببیت کی ہے یعنی چونکہ تمہیں قرآن کریم کی سورتیں یاد ہیں اس لئے تمہاری اس فضیلت کی بناء پر تمہارے ساتھ اس کا نکاح بغیر مہر معجل کے کیا جاتا ہے[۲]

(۲) اگر تسلیم کرلیں کہ باء عوض کے لئے ہے تو جواب یہ ہوگا کہ یہ اس شخص کی خصوصیت پر محمول ہے دلیل اس کی یہ ہے کہ سعید بن منصور اور ابن السکن نے ابوالنعمان ازدی کی حدیث نقل کی ہے۔ زوج رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم امرأۃ علی سورۃ من القرآن وقال لایکون لأحد بعدک مہراً[۳]

---

[۱] عمدۃ القاری ص ۴۵ ج ۲۰ [۲] چنانچہ امام بخاری نے اس حدیث کی تخریج "باب خیرکم من تعلم القرآن وعلمہ" میں بھی کی ہے (ص ۷۵۲ ج ۲) [۳] حاشیہ الکوکب الدری ص ۳۳۲ ج ۱۔

عن ابی سلمۃ قال سألت عائشۃؓ کم کان صداق النبی صلی اللہ علیہ وسلم قالت کان صداقہ لأزواجہ ثنتی عشرۃ اوقیۃ ونش الخ ص۲۷۷

یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا زیادہ سے زیادہ مہر بارہ اوقیے اور ایک نش تھا، نش نصف اوقیہ کا ہوتا ہے۔ ساڑھے بارہ اوقیے ہو گئے ایک اوقیہ چالیس درہم کا ہوتا ہے اس حساب سے کل پانچ سو درہم بنتے ہیں، فصل ثانی کے شروع میں حضرت عمرؓ کا ارشاد آرہا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے نکاحوں میں بارہ اوقیہ سے زیادہ مہر نہیں رکھا، غالباً حضرت عمرؓ نے حذف کسر سے کام لیا ہے، حذف کسر عرب میں بہت زیادہ شائع تھا یاد رہے کہ یہ مقدار ان مہروں کی ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود ادا کئے ہیں حضرت ام حبیبہؓ کا مہر چار ہزار درہم تھے لیکن وہ مہر نجاشی نے مقرر کیا تھا اور اسی نے ادا کیا تھا۔

عن جابر أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال من أعطی فی صداق امرأتہ ملأ کفیہ سویقا أو تمرا فقد استحل ص۲۷۷

اقل مہر کی مقدار

اس بات پر اتفاق ہے کہ اکثر مہر کی کوئی مقدار متعین نہیں جتنا رکھ لے گا اس کی ادائیگی واجب ہو گی البتہ فخر و مباہات کے لئے زیادہ مہر رکھنا مکروہ ہے۔

اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ اقل مہر کی کوئی تحدید ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو کتنی؟ امام شافعی، امام احمد کے نزدیک اقل مہر کی کوئی تحدید نہیں امام مالک کے نزدیک اقل مہر ربع دینار ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اقل مہر دس درہم ہے یہ یاد رہے کہ اگر مقررہ مقدار سے کم مہر رکھا یا بالکل مہر نہ رکھا تو نکاح پھر بھی ہو جائے گا۔

حنفیہ کی دلیل

(۱) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد "لا مہر اقل من عشرۃ دراہم" اس کی تخریج دارقطنی اور بیہقی نے کی ہے۔ اس حدیث کی سندوں میں بعض محدثین نے کلام کی ہے لیکن محقق ابن الہمام فرماتے ہیں کہ میرے ایک صاحب حافظ ابن حجر عسقلانی سے ابن ابی حاتم کے حوالہ سے اس حدیث کی ایک سند لائے ہیں جو درجہ حسن سے کم نہیں ابن الہمام نے وہ سند درج بھی کی ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں میرا گمان یہ ہے کہ ـــــ یہ صاحب ابن امیر الحاج ہیں۔

(۲) حضرت علیؓ کا اثر مصنف ابن ابی شیبہ میں لا مہر بأقل من عشرۃ دراہم[۲] اس حدیث کی سند پر بھی اگرچہ بعض نے کچھ کلام کی ہے لیکن یہ بھی درجہ حسن سے کم نہیں[۳]

---

[۱] عمدۃ القاری ص ۴۵ ج ۲۰۔

[۲] مصنف ابن ابی شیبہ ص ۱۸۸ ج ۴/۲

[۳] دیکھئے عمدۃ القاری ص ۴۵ ج ۲۰ و اعلاء السنن ص ۸۰ ج ۱۱۔

امام شافعی و امام احمد ان احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن میں بعض صحابہؓ کا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں دس درہم یا ربع دینار سے کم پر نکاح کرنا آرہا ہے ان سب کا ایک مشترکہ جواب تو یہ ہے کہ ان واقعات میں مہر معجل کا ذکر ہے پورے مہر کا ذکر نہیں، عرب میں عموماً رواج تھا کہ مہر معجل کے بغیر رخصتی نہیں کی جاتی تھی، بعض صحابہؓ کے پاس معجل طور پر دینے کے لئے زیادہ مال نہیں ہوتا تھا اس لئے تھوڑے سے مہر معجل پر رخصتی ہو جاتی تھی پورا مہر بعد میں ادا ہوتا رہتا تھا۔ اگر کسی کے پاس بالکل مال نہ ہوا تو اس مہر معجل کی ادائیگی معاف فرما کر فرما دیتے کہ اس کی دلجوئی کے لئے اور خوش کرنے کے لئے قرآن کی چند سورتیں اس کو سکھا دو بعد میں مہر ادا ہوتا رہے گا۔[1]

بعض حضرات نے یہ بھی جواب دیا ہے کہ ابتداء اسلام میں مہر کی اقل مقدار کم تھی پھر آہستہ آہستہ زیادہ ہوتی رہی پہلے لوہے کی انگوٹھی بھی مہر بن سکتی تھی پھر ربع دینار ہوگئی اسی طرح بڑھتے بڑھتے استقرار دس درہم پر ہوا۔

زیر بحث حدیث میں ہے کہ جس نے ایک مٹھی ستو یا کھجوریں دے دیں "فقد استحل" اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں صرف استحلال کا ذکر ہے، یعنی استمتاع حلال ہو جائے گا۔ اس کے ہم بھی قائل ہیں باقی بعد میں مہر پورا کرنا پڑیگا یا نہیں؛ حدیث میں اس کا کوئی ذکر نہیں۔ نیز ہو سکتا ہے کہ حدیث میں مہر معجل مراد ہو دخول سے پہلے کچھ مہر ادا کر دینا مستحب ہے، مطلب یہ ہوگا کہ اتنا سا دینے سے بھی یہ استحباب پورا ہو جاتا ہے۔

بعض حدیثوں میں دو جوتوں پر نکاح کا ذکر آرہا ہے۔ اس کا ایک جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جوتے کی قیمت کوئی معین نہیں جوتا بہت زیادہ قیمت کا بھی ہو سکتا ہے، حدیث میں کوئی تصریح نہیں کہ جن جوتوں کو مہر بنایا گیا تھا ان کی قیمت دس درہم سے کم ہی تھی۔

عن انس قال تزوج أبو طلحة أم سليم فكان صداق ما بينهما الاسلام الخ ۲۷۷

ام سلیم (والدہ حضرت انس) ابو طلحہؓ سے پہلے مسلمان ہوگئی تھیں، ابو طلحہ نے ان کو پیغام نکاح دیا ام سلیم نے کہا کہ میں مسلمان ہو چکی ہوں تم بھی مسلمان ہو جاؤ چنانچہ وہ بھی مسلمان ہو گئے اور ان کا آپس میں نکاح ہو گیا، حضرت انس فرماتے ہیں کہ ان کا مہر ابو طلحہ کا اسلام تھا۔ اسلام نکاح کا مہر بن سکتا ہے یا نہیں، شافعیہ کے نزدیک بن سکتا ہے حنفیہ کے نزدیک نہیں۔ حنفیہ کی طرف سے اس روایت کا جواب یہ ہے کہ یہ آیت واحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم کے نزول سے پہلے کا واقعہ ہے بلکہ یہ آنحضرت

---

[1] فقد ورد فی حدیث ابن مسعود عند الدارقطنی (۳/۲۹۴) فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد انكحتكها على ان تقرئها وتعلمها واذا رزقك الله تعالى عوضتها فتزوجها الرجل على ذلك الخ (اعلاء السنن ص ۸۳ ج ۱۱)

صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے مدینہ منورہ تشریف لانے سے بھی پہلے کا واقعہ ہے کیونکہ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ابو طلحہ کا اسلام اور ان کا ام سلیم سے نکاح قریب قریب واقعات ہیں اور ابو طلحہ ہجرت سے پہلے مسلمان ہو چکے تھے بلکہ یہ بیعت عقبہ میں شریک تھے[1] اور سورۂ نساء جس میں مذکورہ بالا آیت ہے بالاتفاق مدنی ہے معلوم ہوا یہ واقعہ اس آیت کے نزول سے پہلے کا ہے لہٰذا یہ منسوخ ہے۔

باب الولیمہ

وعنه قال إن رسول الله صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اعتق صفية وتزوجها وجعل عتقها صداقها الخ ص۲۷۸

عتق مہر بن سکتا ہے یا نہیں؟

ایک شخص اپنی باندی کو آزاد کر کے نکاح کر لیتا ہے اور آزادی ہی کو مہر بنا لیتا ہے تو یہ آزادی مہر بن جائے گی یا نہیں؟ امام احمدؒ اسحاق کے نزدیک یہ عتق مہر بن جائے گا۔ حافظ عینی نے سفیان ثوری اور امام ابو یوسف کا بھی یہی مذہب نقل کیا ہے امام ابو حنیفہ امام محمد اور امام مالک کے نزدیک یہ عتق مہر نہیں بنے گا بلکہ مہر مثل دینا پڑے گا۔ اگر باندی کو نکاح کی شرط پر آزاد کیا لیکن باندی نے آزاد ہو کر نکاح سے انکار کر دیا تو امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کے نزدیک باندی کو اپنی قیمت ادا کرنی پڑے گی امام مالک وزفر کے نزدیک قیمت بھی ادا نہیں کرنی پڑے گی[2] حاصل یہ کہ امام احمد کے نزدیک عتق مہر بن جاتا ہے امام ابو حنیفہ امام مالک اور امام شافعی کے مشہور قول کے مطابق نہیں بن سکتا۔

حنفیہ کی دلیل پہلے دی جا چکی ہے آیت قرآنی "واُحل لکم ما وراء ذلکم ان تبتغوا باموالکم" لہٰذا مہر کا مال ہونا ضروری ہے اور عتق مال نہیں ہے امام احمد وغیرہ زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں اس میں ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے حضرت صفیہ کو آزاد کر کے ان سے نکاح کیا اور آزادی ہی کو مہر بنایا تھا۔

جوابات

(۱) یہ بات کہ حضرت صفیہ کی آزادی کو مہر بنایا گیا تھا حضرت انس نے اپنے ظن اور تخمین سے فرمائی ہے چونکہ اس نکاح میں کوئی مہر مقرر نہیں ہوا تھا اس لئے حضرت انس نے خیال فرمایا شاید آزادی ہی مہر ہو۔ انہوں نے صراحۃً آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کو نہیں سنا کہ وہ آزادی کو مہر بنا رہے ہوں صحیح بخاری کے اندر خود حضرت انسؓ ہی کی روایت ہے وہ فرماتے ہیں مسلمانوں کو یہ پتہ نہیں تھا کہ حضرت

---

[1] اعلاء السنن ص ۸۴ ج ۱۱ [2] مذاہب از عمدۃ القاری ص ۸۱ ج ۲۰۔

صفیہ ام المؤمنین ہیں یا آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی مملوکہ ہیں جب ان کے لئے الگ پردے کا انتظام کیا گیا تو پتہ چلا کہ ام المؤمنین ہیں[1]۔ جب ان کو اس سے پہلے نکاح کا ہی علم نہ ہوا تو یہ کیسے پتہ چل گیا کہ آزادی کو مہر بنایا گیا تھا۔

(۲) اگر مان لیا جائے کہ حضرت صفیہ کے نکاح میں عتق ہی کو مہر بنایا گیا تھا تو جواب یہ ہوگا کہ یہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی خصوصیت پر محمول ہے، آپ کے نکاح میں مہر مالی کا ہونا ضروری نہیں۔ آپ کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ اگر کوئی عورت اپنے آپ کو آپ کے لئے ھبہ کردے یعنی بغیر مہر کے نکاح کرلے تو نکاح ہو جائے گا اور مہر واجب نہیں ہوگا۔ جبکہ عام آدمی اس طرح کرے تو مہر مثل لازم ہوگا قرآن کریم میں وامرأۃ مؤمنۃ إن وھبت نفسھا للنبی ان اراد النبی أن یستنکحھا خالصۃ لک من دون المؤمنین۔ جب نبی کا نکاح مہر سے بالکل خالی ہو سکتا ہے تو عتق بدرجۂ اولی بطریق اولی نبی کے نکاح میں مہر بنایا جا سکتا ہے بطور خصوصیت کے۔

باب القسم

اگر کسی شخص کی ایک سے زیادہ بیویاں ہوں تو خاوند پر ضروری ہے کہ ان میں باریاں تقسیم کرے جتنی راتیں ایک کے پاس گزارے اتنی ہی دوسری کے پاس اس طرح کرنے کو قسم کہتے ہیں۔ اُمت پر بالاتفاق قسم واجب ہے آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم پر بھی قسم واجب تھا یا نہیں؟ دونوں رائیں ہیں مختار یہ ہے کہ آپ پر قسم واجب تو نہ تھا لیکن تبرعاً آپ اس کی پابندی فرمایا کرتے تھے۔

سفر کے اندر قسم واجب نہیں، سفر میں کسی بیوی کو ساتھ لے جانا ہو تو جس کو چاہے لیجا سکتا ہے کیونکہ بعض اوقات ایک عورت ضروریات سفر پوری کرنے اور سفر میں خدمت کرنے پر زیادہ قادر ہوتی ہے لیکن بہتر یہ ہے کہ ان کی تطییب قلب کے لئے قرعہ اندازی کرلے۔ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم بھی امہات المؤمنین میں سے کسی کو ساتھ لے جانے کے لئے قرعہ اندازی فرمالیا کرتے تھے۔

اگر کسی شخص کی ایک یا اس سے زیادہ بیویاں ہوں وہ نیا نکاح کرے تو اب قدیمہ اور جدیدہ میں باریوں کے تقسیم کے معاملہ میں کوئی امتیاز بھی ہوگا یا نہیں؟ حنفیہ کے نزدیک کوئی امتیاز نہیں ہوگا جتنے دن نئی بیوی کو دیئے ہیں اتنے ہی دوسری کو دینے پڑیں گے، دوسرے ائمہ کے نزدیک جدیدہ اگر باکرہ ہو تو اس کو سات دن ملیں گے اور اگر ثیبہ ہو تو تین دن ملیں گے اس کے بعد باری شروع ہوگی، وہ حضرات حضرت انس کی حدیث سے

[1] صحیح بخاری ص ۶۰۶ ج ۲۔

استدلال کرتے ہیں من السنۃ إذا تزوج الرجل البکر علی الثیب أقام عندھا سبعا وقسم وإذا تزوج الثیب أقام عندھا ثلاثا وقسم۔ ہمارے نزدیک اس حدیث کا مطلب[1] یہ ہے کہ جدیدہ باکرہ کو سات دن دے لیکن باقیوں کو بھی پھر سات دن دے، ایسے جدیدہ ثیبہ کے پاس تین دن رہ کر باقیوں کے پاس بھی تین تین دن رہے۔

حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ قرآن کریم نے بیویوں میں عدل کا مطلقاً حکم دیا ہے اس میں جدیدہ یا قدیمہ کی کوئی قید نہیں ہے ایسے ہی حدیثوں میں بھی عدل اور تسویہ نہ کرنے پر وعیدیں بیان کی ہیں اور کوئی جدیدہ یا قدیمہ کی قید نہیں۔

باب الخلع والطلاق

خلع کا لغوی معنی خلع کا لغوی معنی ہے النزع اتارنا دور کرنا، خلع کے اندر بھی چونکہ علاقہ زوجیت کو زائل کر دیا جاتا ہے اس لئے اس کو خلع کہتے ہیں۔ اگر یہ لفظ ازالۃ الزوجیۃ کے لئے استعمال ہو تو خاء کے ضمہ اور لام کے سکون کے ساتھ استعمال ہوتا ہے اور اگر عام ازالہ کیلئے استعمال ہو تو خاء کے فتح کے ساتھ استعمال ہوتا۔

اصطلاحی معنی شریعت میں خلع کی صورت یہ ہے کہ بیوی کسی وجہ سے خاوند سے تنگ آگئی ہے اس سے جان چھڑوانا چاہتی ہے اس لئے اپنے خاوند سے کہتی ہے کہ اتنا مال مجھ سے لے لو اور مجھے چھوڑ دو خاوند یہ بات قبول کر لیتا ہے۔ اس کو خلع فدیہ اور افتداء کہتے ہیں۔ یہ اس وقت ہے جبکہ لفظ طلاق کا ذکر نہ ہو اگر لفظ طلاق مذکور رہو تو یہ طلاق بالمال کہلائے گی۔

حیثیت خلع خلع ہو جانے سے بیوی تو خاوند سے الگ ہو جاتی ہے اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ اس کی حیثیت کیا ہے آیا یہ فسخ نکاح ہے یا طلاق ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام مالک کے نزدیک خلع طلاق بائن کے حکم میں ہے، امام احمد واسحاق کے نزدیک خلع طلاق نہیں ہوتی بلکہ فسخ ہوتا ہے امام شافعی کے دونوں قول ہیں طلاق بائن والا بھی اور فسخ والا بھی۔ بعض اصحاب ظواہر کے نزدیک یہ طلاق رجعی ہے[2] مشکوٰۃ کے اس باب کے شروع میں ثابت بن قیس اور ان کی بیوی کا واقعہ آرہا ہے۔ عام روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں نے خلع کیا تھا مشکوٰۃ کی اس روایت میں ہے کہ انہوں نے ایک طلاق دی تھی دونوں باتوں کو ملانے سے یہ بات اخذ کی جاسکتی ہے کہ خلع بھی طلاق ہوتی ہے۔ چونکہ خلع بھی طلاق کے حکم میں ہے اس لئے راوی نے کبھی اس کو خلع کہدیا اور کبھی طلاق۔

---

[1] حاشیہ الکوکب الدری ص ۳۴۹ ج ۱ امام شافعی و احمد[2] اور بھی اقوال ہیں دیکھئے اوجز ص ۱۰۱ ج ۱۰

عن عائشة قالت خیرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاخترنا اللہ ورسولہ فلم یعد ذلک علینا شیئاً صلہ ۲۷۳

اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو اختیار دے دے کہ اگر وہ چاہے تو خاوند سے جُدا ہو جائے لیکن بیوی خاوند کے ساتھ رہنے کو ترجیح دے اور طلاق کا اختیار استعمال نہ کرے تو صرف خاوند کی طرف سے تخییر طلاق شمار ہوگی یا نہیں اس میں جمہور صحابہؓ و تابعین اور ائمہ اربعہ کا مذہب یہ ہے کہ صرف تخییر سے کوئی طلاق نہیں ہوتی۔ حضرت علیؓ، حضرت زید بن ثابت وغیرہ بعض سلف کا مذہب یہ ہوا ہے کہ صرف اختیار دینے سے ہی ایک طلاق ہو جاتی ہے اگرچہ بیوی نے خاوند کے ساتھ رہنے ہی کو اختیار کیا ہو۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ایک مرتبہ جبکہ ازواج مطہرات نے زیادہ نفقہ مانگا تھا تو اپنی ازواج مطہرات کو یہ اختیار دیا تھا کہ چاہیں تو اللہ و رسول کو اختیار کرلیں اور اسیطرح کی معاش کے ساتھ گذارہ کرتی رہیں) یا پھر دنیوی زندگی کے ساز و سامان کو اختیار کرلیں اور رسول ان کو اچھے طریقے سے رخصت کردیں حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ سب ازواج مطہرات نے اللہ و رسول کو اختیار کیا اور انکی پسند کو ترجیح دی اور یہ تخییر ہم پر کوئی طلاق وغیرہ شمار نہیں کی گئی یہ جمہور کی دلیل ہے۔

یاد رہے کہ ازواج مطہرات نے جو نفقہ وغیرہ کی درخواست کی تھی وہ کوئی ناجائز کام نہیں تھا ان کے اس مطالبہ پر ناراضگی کا اظہار صرف اس لئے کیا گیا تھا کہ امام الانبیاء کی بیویوں کا جو بلند دینی معیار ہونا چاہیئے اس کے مناسب نہیں تھا چنانچہ قرآن کریم نے بھی اس موقعہ پر یہی کہا ہے یا نساء النبی لستن کاحد من النساس الخ تم عام عورتوں کی طرح نہیں ہو۔ اگر ازواج مطہرات میں سے کوئی اُمت کی نیک سے نیک عام عورتوں کے مقام پر اُتر آئے تو یہ اس کے لئے نقص سمجھا جائے گا اور اس پر اظہار ناراضگی بھی ہو سکتا ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جو بھی واقعات ازواج مطہرات سے ناراض ہونے کے نظر آئیں ان میں اسی انداز سے غور کرنا چاہیئے۔ نیز یہ درخواست اس بات کی غمازی کرتی تھی کہ حرم محترم میں رہنے کے اصل مقصد پر ان کے ذہن کا تمکن نہیں رہا۔ یہ ان کے مقام کے اعتبار سے قابل گرفت بات تھی۔

طلاق کے متعلق چند ضروری فوائد

اس باب کی اکثر حدیثوں کا اسی طرح اگلے باب "باب المطلقۃ ثلثا" کی پہلی دو حدیثوں کا تعلق طلاق کے مسائل سے ہے اس لئے طلاق کے جن ضروری امور کا جاننا ان احادیث کے اچھی طرح سمجھنے کے لئے ضروری ہے فوائد کی شکل میں پیش کئے جاتے ہیں۔

لہ اوجز المسالک ص ۳۰، ۳۹ ج ۱۰۔

فائدہ اولیٰ　　طلاق کا لغوی معنیٰ

طلاق کا لغت میں معنیٰ ہے حل قید حسی أو معنوی ــــــ یعنی قید حسی یا قید معنوی کو کھول دینا قید حسی کھول دینے کی مثال یہ ہے کہ کسی کے پاؤں میں بیڑیاں تھیں وہ اُتار دی جائیں، بیڑیاں قید حسی تھیں. قید معنوی کی مثال یہ ہے کہ نکاح کی وجہ سے عورت پر قید اور پابندی لگ جاتی ہے کہ یہ اب کسی اور جگہ نکاح نہیں کر سکتی جب آدمی طلاق دیتا ہے. تو گویا اس قید معنوی کو اٹھا دیتا ہے محاورات عرب میں ورود شریعت سے پہلے بھی طلاق کا لفظ عورت سے اس قید معنوی کے اٹھانے کے معنیٰ میں استعمال ہوتا تھا.

شریعت نے اس معنیٰ میں اس لفظ کے استعمال کو برقرار رکھا ہے. البتہ اس کے قواعد اور احکام اپنے مقرر فرمائے ہیں. خلاصہ یہ ہے کہ لغت میں طلاق کا معنیٰ ہے قید حسی یا قید معنوی کو اُٹھا دینا.

فائدہ ثانیہ　　طلاق کا اصطلاحی معنیٰ

فقہاء کی اصطلاح میں طلاق کی تعریف یوں کی گئی ہے. الطلاق ازالۃ النکاح او نقص حِلّہ یعنی نکاح کو بالکلیہ زائل کر دینا یا اس کی حلت کو کم کر دینا جب کسی نے طلاق مغلظہ یا بائنہ دے دی تو نکاح زائل ہو گیا. جب طلاق رجعی دی تو نکاح بالکلیہ زائل نہیں ہوتا اسی لئے اس سے وطی کرنا جائز ہے جمہور کے نزدیک. البتہ اس عورت پر حل اور اختیار میں کمی واقع ہو جاتی ہے. اگر رجوع کر کے اس کو رکھے گا تو پہلے تین طلاقوں کا مالک اور مختار تھا اب رجوع کے بعد اس بیوی پر صرف دو طلاقوں کا اختیار رہ گیا. نقص حلہ سے یہی مُراد ہے.

حنفیہ، حنابلہ، مالکیہ کے نزدیک طلاق رجعی دینے کی صورت میں عدت کے اندر بیوی سے وطی کر سکتا ہے.

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر وطی کی تو یہ رجوع سمجھی جائے گی. خواہ یہ وطی رجوع کی نیت سے کی ہو یا نہ!

مالکیہ کے نزدیک وطی تو جائز ہے لیکن یہ وطی رجوع تب بنے گی جبکہ رجوع کی نیت سے کی ہو. شافعیہ کے نزدیک طلاق رجعی کے بعد وطی جائز نہیں ہے جب تک کہ باقاعدہ کسی لفظ سے رجوع نہ کرلے. جب شافعیہ کے نزدیک وطی جائز نہیں ہے تو گویا طلاق رجعی کی صورت میں بھی نکاح اُن کے ہاں زائل ہو گیا ہم طلاق کی تعریف میں اُو نقص حلہ کے الفاظ بڑھائے تھے اسکے بڑھانے کی غرض یہ تھی کہ یہ تعریف طلاق رجعی کو بھی شامل ہو جائے لیکن شافعیہ کے نزدیک اس لفظ کے اضافے کی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ انکے نزدیک طلاق رجعی میں بھی نکاح زائل ہو جاتا ہے ازالۃ النکاح کے لفظ ہی طلاق رجعی کو بھی شامل ہوں گے. اُنکے ہاں طلاق کی تعریف ازالۃ النکاح سے کرلی جائے یا یہ کرلی جائے الطلاق حلُّ قید النکاح بلفظ الطلاق او نحوہ.

فائدہ ثالثہ اقسام طلاق

طلاق کی دو قسمیں ہیں طلاق سنی اور طلاق بدعی۔ طلاق کے سنی بننے کے لئے دو چیزوں کی رعایت ضروری ہے ایک وقت کی دوسرے عدد کی، وقت کی رعایت یہ ہے کہ ایسے طہر میں طلاق دی جائے جو جماع سے خالی ہو بلکہ اس طہر سے پہلے حیض میں بھی وطی نہ کی ہو، اگر کسی نے حالت حیض میں طلاق دے دی تو یہ وقت کے اعتبار سے طلاق بدعی بن جائے گی عدد کی رعایت یہ ہے کہ طہر خالی از جماع میں صرف ایک طلاق دے ایک طہر میں دو یا زیادہ طلاقیں نہ دے اگر کسی نے ایک ہی طہر میں تینوں طلاقیں دیدیں تو یہ عدد کے اعتبار سے طلاق بدعی بن جائے گی۔ دونوں امروں کی رعایت رکھی تو یہ طلاق سنی ہے کسی ایک امر کی رعایت چھوڑ دی تو بدعی ہے

امام شافعیؒ کے نزدیک ایک طہر میں تین طلاقیں اکٹھی دے دینا معصیت اور بدعت نہیں ہے ان کے نزدیک بدعت صرف یہ ہے کہ حالت حیض میں طلاق دے۔ طلاق سنی بننے کے لئے ان کے نزدیک صرف وقت کی رعایت کافی ہے عدد کی رعایت ضروری نہیں ہے۔ آئمہ ثلاثہ کے نزدیک عدد کی رعایت بھی ضروری ہے ایک طہر میں تین طلاقیں دینا بدعت اور گناہ ہے اگر کسی نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں اکٹھی دے دیں ایک ہی طہر میں تو امام شافعی کے نزدیک ایسا کرنا بدعت نہیں ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بدعت ہے لیکن ائمہ اربعہ اور جمہور کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر کسی نے اکٹھی تین طلاقیں دیدیں تو تینوں واقع ہوجائیں گی۔ البتہ داؤد ظاہری اور ابن تیمیہ اور غیر مقلدین کے نزدیک صرف ایک طلاق واقع ہوتی ہے۔ امام بخاریؒ اس مسئلہ میں جمہور کے ساتھ ہیں۔

پھر طلاق سُنی کی دو قسمیں ہیں۔ طلاق سُنی حسن، طلاق سُنی احسن۔ طلاق سنی احسن یہ ہے کہ طہر خالی از جماع میں ایک طلاق دے دے پھر عدت گزرنے دے اور طلاق نہ دے۔

طلاق سنی حسن یہ ہے کہ طہر خالی از وطی میں ایک طلاق دے پھر اگلے طہر میں بھی ایک طلاق دے وطی نہ کرے۔ پھر اس سے اگلے طہر میں بھی ایک طلاق دے دے (تین طلاقیں ہوگئیں)

فائدہ رابعہ حُکم طلاق

حدیث میں طلاق کو ابغض الحلال کہا گیا ہے یعنی حلال چیزوں میں سے سب سے زیادہ مبغوض ہے اس حدیث کی روشنی میں اس نکتہ پر تو سب کا اتفاق ہے کہ طلاق فی نفسہ مبغوض ہے البتہ اس مبغوضیت کی تعبیر میں علماء کی آراء مختلف ہیں۔ مالکیہ کے نزدیک طلاق کے ابغض ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ خلاف اولیٰ ہے اور مرجوح چیز ہے اولیٰ اور راجح یہی ہے کہ طلاق نہ دے۔ دوسرے آئمہ اس مبغوضیت کی تعبیر کراہت سے کرتے ہیں یعنی یہ کہتے ہیں کہ طلاق فی نفسہ مکروہ چیز ہے۔

اس پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس طلاق کو حلال بھی کہا گیا ہے۔ حلال ہونا تو قابل مذمت چیز نہیں ہے،

اس کو مبغوض کیوں کہا گیا۔

جواب :۔ یہاں لفظ حلال حرام کے مقابلہ میں ہے اس کے اندر خلاف اولیٰ مکروہ تنزیہی اور مکروہ تحریمی بھی داخل ہے حلال کا مطلب یہ ہے کہ فی نفسہ حرام نہیں ہے پھر عام ہے خواہ خلاف اولیٰ یا مکروہ ہو۔ فی نفسہ طلاق خلاف اولیٰ یا مکروہ ہے لیکن طلاق کے مختلف اسباب وثمرات ہوتے ہیں ان کے اعتبار سے طلاق کے احکام مختلف ہو سکتے ہیں کبھی طلاق دینا واجب بھی ہو سکتا ہے کبھی مستحب کبھی حرام مثلاً ایک شخص عنین ہے اور قابلِ علاج بھی نہیں تو اس پر واجب ہے کہ بیوی اگر فراق اور جُدا ہونا چاہتی ہے تو طلاق دے دے۔

ایک شخص کو یہ خطرہ ہے کہ اگر میں نے طلاق دی تو میں یقیناً زنا کے اندر مُبتلا ہو جاؤں گا خواہ کسی اور عورت سے یا اسی عورت سے تو اس صورت میں طلاق دینا حرام ہوگا۔ بیوی اگر فاسدۃ الاخلاق ہو تو بعض کے نزدیک طلاق دینا واجب ہے بعض کے نزدیک مستحب ہے۔ یہاں تمام صورتوں کے احکام بتانا مقصود نہیں مقصود صرف یہ بتانا ہے کہ طلاق کے اسباب اور اس کے ثمرات مختلف ہوتے ہیں ان کے اعتبار سے طلاق کی حیثیت بدل بھی سکتی ہے فی نفسہ یہ ابغض الحلال ہے۔

فائدہ خامسہ — حالتِ حیض میں طلاق کا حکم

حالتِ حیض میں طلاق دینا بالاجماع بدعت اور گناہ ہے۔ لیکن اگر کسی نے یہ غلطی کرلی تو طلاق واقع ہو جائے گی ائمہ اربعہ وجمہور کے نزدیک۔ البتہ بعض ابن تیمیہ اور غیر مقلدین کا مسلک یہ ہے کہ اگر حالتِ حیض میں طلاق دی تو نہیں ہوتی۔ ائمہ اربعہ وجمہور کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے جو فصل اول میں بحوالہ بخاری ومُسلم مذکور ہے۔ ابن عمرؓ نے اپنی بیوی کو حالتِ حیض میں طلاق دے دی تھی ــــ حضرت عمرؓ نے دربارِ رسالت میں شکایت کی تو آنحضرت صَلَّی اللہ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے فرمایا مرہ فلیراجعھا، رَجْعَت تو وقوع طلاق کے بعد ہی ہوتی ہے رجعت فرع ہے وقوع طلاق کی۔ اس سے معلوم ہوا کہ حالتِ حیض میں دی ہوئی یہ طلاق واقع ہوگئی تھی۔ طلاق ایسی چیز ہے جس کے بارہ میں حدیث میں آتا ہے ثلث جدھن جدٌ وھزلھن جدٌ النکاح والطلاق والرجعۃ (رواہ الترمذی وابو داؤد مشکوٰۃ ص ۲۸۴) جب ہنسی مذاق میں دی گئی طلاق بھی واقع ہو جاتی ہے تو دیدہ دانستہ دی ہوئی طلاق تو بدرجہ اولیٰ واقع ہو جائے گی یہ الگ بات ہے کہ حالتِ حیض میں طلاق کی وجہ سے وہ گنہ گار ہوگا۔

فائدہ سادسہ

حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مذکورہ بالا حدیث کی بعض روایات میں ہے کہ حضرت عمرؓ سے پوچھا گیا کیا حالتِ حیض میں

دی گئی طلاق شمار کی جائے گی مختلف روایات کو سامنے رکھ کر حضرت ابن عمر کے جواب کے کلمات یہ بنتے ہیں فمہ

ارأیت ان عجز واستحمق. حضرت ابن عمر کے اس جواب کا ترجمہ کیا ہے ؟ اور مطلب کیا ہے ؟ اسکی وضاحت کی ضرورت

ہے ترجمہ اور مطلب سے پہلے ضروری الفاظ کی وضاحت ہوجانی چاہیئے۔

(الف) مہ کی کیا حقیقت ہے ؛ اس میں ایک احتمال یہ ہے کہ ما استفہامیہ ہے اس کا الف گرا کر ہا سکتہ لگا دی گئی ہے دوسرا احتمال یہ ہے کہ ما استفہامیہ تھا اس کے الف کو ھا سے بدل دیا گیا ہے تیسرا احتمال یہ ہے کہ یہ مہ اسم فعل ہے اُسکُت کے معنی ہیں۔

(ب) "ان" میں بھی دو احتمال ہیں ظاہر یہ ہے کہ یہ اِن شرطیہ ہے عجز واستحمق اس کی شرط ہے اور جزاء مقدر ہے ایک احتمال یہ بھی ہے کہ یہ اِن نافیہ ہو۔

ان احتمالات کو سامنے رکھ کر اس کلام کے کئی ترجمے ہوسکتے ہیں۔

(۱) اور کیا اگر وہ عاجز آجائے اور احمق بن جائے تو کیا یہ طلاق شمار نہ کی جائے گی ؛ یہ ماء استفہامیہ اور اِن شرطیہ بنا کر ترجمہ ہے۔ مطلب یہ ہوگا ماذا یکون لولم یحتسب ـــــــ کہ اگر اس طلاق کو شمار نہ کیا جائے تو پھر اور کیا ہوگا یعنی یہ طلاق یقیناً واقع ہوجائے گی۔ ان عجز میں عجز سے مُراد صحیح طلاق دینے سے عاجز ہوجانا یا رجعت سے عاجز ہوجانا۔ حماقت سے مراد غلط طلاق دینے کی حماقت ہے اور ان شرطیہ ہے اس کی جزاء مقدر ہے تقدیر عبارت یہ ہے ان عجز الرجعۃ او طلاق السنۃ واستحمق ایسقط عنہ الطلاق۔ یعنی اگر وہ صحیح طلاق دینے یا رجعت سے عاجز رہا اور احمقانہ حرکت کر بیٹھا ہے تو کیا طلاق اس سے ساقط ہوجائے گی مطلب یہ ہے کہ ہرگز ساقط نہ ہوگی بلکہ واقع ہو کر رہے گی۔

(۲) مہ کو اسم فعل اور ان کو حسب سابق شرطیہ بنا کر ترجمہ یہ ہوگا خاموش رہو (یعنی یہ بھی کوئی پوچھنے کی بات ہے طلاق کا واقع ہوجانا تو ایک امر بدیہی ہے ؛ ـــــــ تم مجھے بتاؤ کہ اگر وہ صحیح انداز سے طلاق دینے سے عاجز رہا اور احمقانہ حرکت کر بیٹھا ہے تو کیا طلاق ساقط ہوجائے گی۔

(۳) علامہ کرمانی نے اس ان کو نافیہ مانا ہے۔ ماکو استفہامیہ اور ان کو نافیہ مان کر ترجمہ یہ ہوگا۔ اور کیا ہوگا اگر یہ طلاق شمار نہ کی جائے نہیں ہوا یہ عاجز نہ احمق عاجز نہ ہونے سے مُراد یہ ہے کہ یہ بچہ اور نابالغ نہیں ہے بچپن کو عجز لازم ہے اور احمق نہ ہونے سے مُراد یہ ہے کہ یہ مجنون نہیں ہے مطلب یہ ہوا کہ جب یہ عاجز اور بچہ نہیں ہے دیوانہ بھی نہیں ہے ـــــــ بلکہ عاقل بالغ ہے تو پھر اس کی طلاق دی ہوئی واقع کیوں نہ ہوگی ؟

یہ مطلب ائمہ اربعہ و جمہور کے مسلک پر ہے ان کے نزدیک حالت حیض میں دی ہوئی طلاق واقع ہوجاتی ہے جتنے ترجمے اور مطلب پیش کئے گئے ہیں سب کا حاصل یہی ہے کہ یہ طلاق واقع ہوگئی ہے۔

ابن تیمیہ اور غیر مقلدین کے نزدیک یہ طلاق نہیں ہوتی وہ اس کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ اگر یہ صحیح طلاق دینے سے عاجز ہوگیا ہے اور حماقت کی ہے تو کیا شریعت کا قانون بدل دیا جائے گا۔ کیا اس کی حماقت سے شریعت کے قاعدے میں تبدیلی کر دی جائے گی۔ جب شریعت نے اس حالت میں طلاق کو ناجائز قرار دیا ہے تو پھر اس کی حماقت سے کیسے طلاق ہو جائے گی۔ لیکن یہ مطلب غلط ہے کیونکہ اسی حدیث میں اس مطلب کے غلط ہونے کے واضح قرائن موجود ہیں مثلاً :

(۱) اس واقعہ کی تمام روایات بتا رہی ہیں کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے ابن عمر کو رجعت کا حکم دیا ہے اور رجعت وقوع طلاق کی فرع ہے۔

(۲) بخاری شریف ج ۲ صنہ۷۹ پر امام بخاری نے باب قائم کیا ہے اذا طُلِّقَتِ الحائض یُعتد بذالك الطلاق اس باب کی روایت کے بالکل آخر میں حضرت ابن عمر کا ارشاد ہے قال حسبت علی بتطلیقۃ صاف تصریح ہے کہ یہ ایک طلاق شمار کی گئی تھی۔ ابن تیمیہ نے ان کی کلام کا جو معنی بیان کیا ہے وہ ابن عمر کی اس تصریح کے خلاف ہے۔

(۳) صحیح مسلم ج ۱ صنہ۴۷۶ میں یہی روایت چل رہی ہے اس میں سطر نمبر۸ پر یہ عبارت ہے قال عبید اللّٰہ قلت لنافع ماصنعت التطلیقۃُ قال واحدۃٌ اُعتُدَّ بہا یعنی ایک طلاق تھی جس کو شمار کر لیا گیا۔

(۴) صحیح مسلم کے اسی صفحہ پر نیچے سے چوتھی سطر پر یہ عبارت ہے۔ کان عبد اللّٰہ طلَّقہا تطلیقۃً فحُسِبَتْ من طلاقہا وراجعہا عبد اللّٰہ کما اَمَرَہٗ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم اس میں حُسِبَتْ من طلاقہا میں تصریح ہے کہ طلاق شمار کی گئی تھی اس کے بعد رجوع کیا ہے۔

(۵) صحیح مسلم ج ۱ صنہ۴۷۶ سطر نمبر۱۲ پر سوال کے جواب میں ابن عمر کا ارشاد ہے کہ "قال مالی لا اَعتدُّ بہا و اِنْ کنتُ عجزتُ و استحمقتُ یعنی اگرچہ میں صحیح طلاق دینے سے عاجز رہا اور میں نے بیوقوفی کی ہے مجھے کیا ہو گیا کہ اس طلاق کو میں گنتی میں نہ رکھوں۔ ابن عمر کی کلام سے متعدد اسانید سے یہ تصریح ہو گئی ہے کہ یہ طلاق ہو گئی تھی اس لئے مراد عجز و اَحمق کا وہی مطلب بیان کرنا چاہیئے جو جمہور نے بیان کیا ہے دوسرا مطلب قابل ذکر بھی نہیں ہے۔

فائدہ سابعہ

آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے ابن عمر کو فرمایا تھا کہ ابھی رجوع کر لے پھر اس کو روک کے رکھ حتی کہ حیض سے پاک ہو جائے ——— پھر اور حیض آئے پھر طہر آئے اس طہر میں اگر چاہے تو طلاق دے دے اس پر سوال یہ ہے کہ اسی حیض کے گزرنے کے بعد جو پہلا طہر آئے گا اسی میں طلاق دی جا سکتی ہے۔ پھر اگلے طہر تک انتظار کرنے میں کیا

حکمت ہے۔ علماء نے اس میں کئی نکتے بیان کئے ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ شاید تطویل مدت کے ساتھ اس کا غصہ فرو اور دور ہو جائے پھر دوبارہ طلاق دینے سے باز ہی آجائے شریعت کو پسند یہی ہے کہ طلاق نہ دے۔ بعض نے یہ کہا ہے کہ اگر پہلے طہر میں ہی پھر طلاق دے دے تو اس کا مطلب تو یہ ہوگا کہ اس نے رجعت ہی غرضِ طلاق کے لئے کی تھی اب لمبا کرنے سے یہ سمجھ آئے گا کہ اس نے شریعت کے لئے ایسا کیا تھا۔

فائدہ ثامنہ

اگر عورت غیر مدخول بہا ہو تو اس کو حالت حیض میں بھی طلاق دی جا سکتی ہے اس کو صرف ایک ہی طلاق دینی چاہیئے۔ ایسی عورت ایک طلاق سے ہی بائنہ ہو جائے گی۔ اس کی عدت نہیں ہوتی اس لئے ایک طلاق کے بعد یہ طلاق کا محل نہ رہے گی لہٰذا اس کو اور طلاق دے گا تو واقع نہیں ہوگی اسی لئے ایسی عورت کو اگر ایک لفظ کے ساتھ تین طلاقیں دے دے مثلاً یوں کہے انت طالق ثلاثا (تجھے تین طلاقیں) اس صورت میں تو تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔ لیکن اگر الگ الگ لفظوں میں غیر مدخول بہا عورت کو ایک سے زیادہ طلاقیں دیتا ہے مثلاً یوں کہتا ہے تجھے طلاق، تجھے طلاق، تجھے طلاق تو ایک ہی طلاق ہوگی کیونکہ جب پہلی مرتبہ "تجھے طلاق" کہا تو وہ بائنہ ہوگئی طلاق کا محل نہ رہی اس لئے دوسری مرتبہ، تیسری مرتبہ جو کہا ہے وہ لغو ہو جائے گا، لیکن مدخول بہا عورت کو اس طرح سے تین طلاقیں دیں تو پھر بھی تینوں ہو جائیں گی اس لئے کہ ایک مرتبہ "تجھے طلاق" کہنے کے بعد بھی وہ محل طلاق ہے کیونکہ ابھی عدت کے اندر ہے۔

فائدہ تاسعہ — طلاق ثلثہ کا حکم

مذاہب اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو تین طلاقیں ایک ہی کلمہ میں یا ایک ہی مجلس میں دے دے تو یہ طلاق ہو جاتی ہے یا نہیں؟ اگر ہو جاتی ہے تو کتنی ہوتی ہیں، اس میں حسبِ ذیل مذاہب ہیں۔

(۱) بعض کی رائے یہ ہے کہ تین طلاقیں اکٹھی دیں تو کوئی بھی واقع نہیں ہوگی۔

(۲) محمد بن اسحاق، حجاج بن ارطاۃ، ابن مقاتل اور اصحاب ظواہر کے نزدیک تین طلاقیں اکٹھی دیں تو ایک ہی طلاق واقع ہوگی طاؤس سے بھی یہ مذہب نقل کیا گیا ہے۔

لہ مدخول بہا اور غیر مدخول بہا دونوں فقہی اصطلاحیں ہیں مدخول بہا اس بیوی کو کہتے ہیں جس سے خاوند خلوت صحیحہ کر چکا ہو خلوت صحیحہ سے مراد یہ ہے کہ خاوند بیوی کے ساتھ صحبت کر لے یا دونوں میں ایسی تنہائی ہوگئی جس میں صحبت سے روکنے والی اور منع کرنے والی کوئی بات نہیں (از بہشتی زیور حصہ ۴ صفحہ ؟)

(۲) ائمہ اربعہ جمہور صحابہ و تابعین اور اکثر محدثین کا مذہب یہ ہے کہ تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔ ائمہ اربعہ اور اکثر فقہا محدثین اتنی بات پر تو متفق ہیں کہ تین طلاقیں اکٹھی دینے سے تین ہی ہوتی ہیں البتہ اس میں اختلاف ہوا ہے کہ اس طرح سے تین اکٹھی دینے میں کوئی کراہت بھی ہے یا نہیں ؛ جس کی وضاحت پہلے ہو چکی ہے۔

دلائل

اس مسئلہ پر دلائل کی بحث شروع کرنے سے پہلے یہ بتا دینا ضروری ہے کہ اصولی طور پر دلائل کس کے ذمہ ہیں۔ یہ ایک عام مسلمہ اصول ہے کہ جو شخص ایک عام معمول ، مسلمہ بات اور استصحاب سے ہٹ کر بات کرے دلیل اس کے ذمہ ہوتی ہے ایک عام معمول چل رہا ہے جو شخص اس کے مطابق بات کرتا ہے اس سے دلیل کا مطالبہ نہیں کیا جا سکتا۔ علم مناظرہ کی اصطلاح میں اس کو کہا جائے گا کہ دلیل مدعی کے ذمہ ہوئی اگر وہ دلیل سے اپنا دعویٰ ثابت کر دے تو اس کی بات مان لیجاتی ہے ورنہ دوسرے فریق کی بات صحیح ہوتی ہے یہ اصول دنیا کے ہر شعبہ میں تسلیم کیا گیا ہے۔ شریعت نے بھی اس اصول کی رعایت رکھی ہے مثال کے طور پر عام طور پر ہوتا یہ ہے کہ جس شخص کی چیز ہوتی ہے وہ اس کے قبضہ میں ہوتی ہے ، اب اگر زید کے پاس ایک چیز ہے اور خالد اس کے متعلق یہ بات کہتا ہے کہ یہ چیز میری ہے تو خالد نے یہ بات چونکہ استصحاب سے ہٹ کر کی ہے اس لئے خالد کی یہ ذمہ داری ہوگی کہ وہ گواہ پیش کرے زید سے گواہوں کا مطالبہ نہیں کیا جا سکتا اگر خالد گواہ نہ پیش کر سکا اور زید نے قسم کھالی تو زید کی بات مان لی جائے گی اور خالد کا دعویٰ رد کر دیا جائے گا معاملات کے نزاعات اور کسی نظریہ یا مسئلہ میں اختلاف کے درمیان اگرچہ مکمل مماثلت نہیں ہوتی لیکن پھر بھی یہ اصول سمجھانے کے لئے کہ دلیل مدعی کے ذمہ ہوتی ہے یہ مثال پیش کر دی گئی ہے تسہیل فہم کے لئے۔

جو حضرات کہتے ہیں کہ تین طلاقیں اکٹھی دینے سے ایک ہی ہوتی ہے ان کی حیثیت اس مسئلہ میں مدعی کی ہے کیونکہ اصل تو یہی ہے کہ اگر کسی نے ایک طلاق دی ہے تو ایک ہو جائے اور اگر دو دی ہیں تو دو ہو جائیں اور اگر اگر تین دی ہیں تو تین ہو جائیں ، اگر کوئی شخص اس اصل سے ہٹ کر دو اور تین کو بھی ایک ہی قرار دیتا ہے تو اس کے ذمہ ہے کہ وہ اس پر مضبوط دلیل دے۔ اگر کسی نے تین مرتبہ طلاق کا لفظ یا اس کا مترادف لفظ بولا ہے تو تین ہی مرتبہ طلاق واقع ہونی چاہیئے خواہ ایک ہی مجلس میں ہو ، ہاں اگر وہ دوسری اور تیسری مرتبہ کے واقع ہونے سے کوئی شرعی مانع بیان کر دیتا ہے تو اس کی بات مانی جائے گی۔ ایسے ہی دنیا کی تمام زبانوں کے اعداد کے لئے خاص الفاظ مقرر ہوتے ہیں۔ جب وہ بولے جاتے ہیں تو ان کے متعارف اور رائج متعین مفہوم کے مطابق ہی معاملہ کیا جاتا ہے۔ عربی میں ثلاث فارسی میں ”سہ“ اور اردو میں ”تین“ کے لفظوں کے

بھی متعین معنی ہیں یعنی تین اکائیاں۔ اگر کوئی ان لفظوں میں سے کسی لفظ کے ساتھ طلاق دیتا ہے تو عام اصول کا تقاضا یہی ہے کہ وہ تین ہی ہوں، اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ یہاں لفظ ثلاث، ۳ اور تین وغیرہ کے ساتھ واحد، یک اور ایک والا معاملہ کیا جائے گا تو اس شخص کی ذمہ داری ہوگی کہ وہ اپنی اس بات پر ایسی مضبوط دلیل پیش کرے جس کی بناء پر اس عام اصول سے استثناء کیا جاسکے اگر وہ ایسی دلیل پیش نہیں کرسکتا تو دوسرے فریق کی بات ماننی پڑے گی جو یہ کہتا ہے کہ "تین" کا لفظ بولے گا تو تین طلاقیں ہوں گی "تین" کے لفظ کے ساتھ ایک طلاق نہیں ہوگی۔

اس تمہید سے معلوم ہوگیا کہ اصولاً ہمارے ذمہ دلیل پیش کرنا نہیں ہے لیکن اس کے باوجود ہمارے پاس اس مسئلہ میں بہت سے دلائل شرعیہ موجود ہیں جن میں سے چند ایک ہم پیش کریں گے لیکن اس سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ تین طلاق کو ایک قرار دینے والے اہم استدلالات پیش کر کے ان کا جواب دیدیا جائے۔

اصحاب ظواہر کی پہلی دلیل

صحیح مسلم باب طلاق الثلاث میں حدیث ہے۔

عن ابن عباس قال کان الطلاق علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و ابی بکر وسنتین من خلافۃ عمر طلاق الثلاث واحدۃ فقال عمر بن الخطاب ان الناس قد استعجلوا فی أمر کانت لھم فیہ أناۃ فلو أمضیناہ علیھم فأمضی علیھم (ص ۴۷۸ ج ۱)

حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکرؓ کے زمانہ میں اور حضرت عمرؓ کے (ابتدائی) دو سالوں میں تین طلاقیں ایک ہوتی تھیں پھر حضرت عمرؓ نے فرمایا لوگ ایسے معاملہ میں جلدی کرنے لگ گئے ہیں جسمیں انکے کیلئے مہلت تھی۔

لہٰذا بہتر ہوتا کہ ہم ان (تین طلاقوں) کو ان پر نافذ کر دیں چنانچہ (تین طلاقیں) ان پر نافذ کردیں۔

یہ حدیث اس باب میں امام مسلمؒ نے مختلف لفظوں سے پیش فرمائی ہے۔ ایک روایت میں ہے کہ ابو الصہباء نے ابن عباسؓ سے پوچھا کہ کیا آپ جانتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکر کے زمانہ میں اور حضرت عمر کے زمانہ کے تین سالوں میں تین طلاقیں ایک شمار ہوتی تھیں حضرت ابن عباس نے فرمایا "نعم" اس سے معلوم ہوا کہ تین طلاقوں کو تین شمار کرنے کا فیصلہ سب سے پہلے حضرت عمر کے زمانہ میں ہوا ورنہ اس سے پہلے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکر کا فیصلہ یہی تھا کہ تین طلاقوں کو ایک شمار کیا جائے، حضرت عمرؓ نے اس فیصلہ کو تبدیل کر کے تین ہی کو تین قرار دے دیا۔ ہمیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکر کا فیصلہ اختیار کرنا چاہیئے۔

جواب اس حدیث کا جو مطلب ان حضرات نے بیان کیا ہے وہ کسی طرح بھی قابل قبول نہیں ہوسکتا کیونکہ یہ مطلب اختیار کرنے کی صورت میں اس حدیث پر بہت سے اشکالات لازم آتے ہیں مثلاً:

د۔ آگے ہم دلائل جمہور کے عنوان کے تحت ایسی احادیث پیش کریں گے جن سے معلوم ہوگا کہ بہت سے موقعوں پر آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے تین طلاقوں کو نافذ قرار دیا، جبکہ اس حدیث میں ابن عباس فرما رہے ہیں کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کے زمانہ میں تین طلاقیں ایک ہوتی تھیں دونوں میں تعارض ہوگیا۔ اس لئے حدیث کا ایسا مطلب بیان کرنے کی ضرورت ہے۔ جس سے یہ حدیث دوسری احادیث کثیرہ کے معارض نہ رہے۔

ب۔ آپ کے بیان کردہ مطلب کے مطابق لازم آتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ اور حضرت ابوبکرؓ کے بتائے ہوئے مسئلہ اور ان کے فیصلہ کو بدل کر اس کی جگہ اپنا فیصلہ اور اپنی رائے نافذ فرمادی حالانکہ اس بات کی تو ایک عام صالح مسلمان سے بھی توقع نہیں کی جاسکتی یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ حضرت عمرؓ جیسا متبع سُنّت اور عاشق رسول خلیفہ راشد آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کے بتائے ہوئے مسئلہ کو تبدیل کردے اس لئے حدیث کا مطلب ایسا ہونا چاہیئے جس سے حضرت عمرؓ کا مسئلہ تبدیل کرنا لازم نہ آئے۔

ج۔ اگر بالفرض تھوڑی دیر کے لئے یہ بات تسلیم بھی کرلی جائے کہ حضرت عمرؓ نے اس طرح مسئلہ تبدیل کر ہی دیا تھا تو اس پر صحابہؓ کرام نے کوئی نکیر کیوں نہ کی؟ انہوں نے آپ کو ٹوکا کیوں نہیں؟ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کے فیصلہ کی صریح مخالفت کو کیسے برداشت کرلیا؛ کیا یہ عجیب بات نہ ہوگی؟ معمولی باتوں پر بدوی اور اعرابی قسم کے لوگ سخت الفاظ میں آپ کا مواخذہ کریں لیکن جلیل القدر صحابہؓ یہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کے فیصلہ کو تبدیل ہوتا دیکھ کر خاموش رہیں؟ کیا اس طرح کے استدلال سے صحابہ کی عظمت وعدالت کے اجماعی واتفاقی موقف پر زد نہیں پڑتی۔

د۔ حضرت ابن عباس جو ابوالصہباء کو بتا رہے ہیں کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کے زمانہ میں تین طلاقیں ایک ہوتی تھیں انہوں نے حضرت عمرؓ کو یہ یاد دہانی کیوں نہ کرادی کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کا فیصلہ تو یہ ہے کہ تین طلاقیں دی جائیں تو وہ ایک ہی ہوتی ہے پھر آپ کس طرح تین کو تین قرار دے رہیں؟ حالانکہ حضرت ابن عباس حضرت عمرؓ کے دربار میں بہت زیادہ قدر کی نگاہ سے دیکھے جاتے تھے۔

ھ۔ آگے چل کر ہم بتائیں گے کہ حضرت ابن عباس (جو اس حدیث کے راوی ہیں) کے بہت سے شاگرد ان کا یہ فتویٰ نقل کررہے ہیں کہ ایک مجلس میں دی گئی تین طلاقیں تین ہی شمار ہوتی ہیں، آپ بڑے شد ومد سے یہ فتویٰ دے رہے ہیں۔ اگر واقعی ابن عباس کا یہ نظریہ تھا کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کے زمانہ میں مسئلہ یہ تھا کہ ایک مجلس میں یا ایک لفظ میں تین طلاقیں دی جائیں تو ایک ہوتی ہے تو خود ابن عباس نے اس کے خلاف فتویٰ کیسے دے دیا۔

آپ حضرات نے جس انداز سے اس حدیث سے استدلال کیا ہے اس کو تسلیم کرلیا جائے تو اس پر یہ بہت بڑے بڑے اشکالات لازم آتے ہیں جن کا جواب دینا صرف ہماری ہی ذمہ داری نہیں آپ کی بھی ہے کیونکہ صحابہؓ کی اور خصوصًا خلفاء راشدین کی عظمت وعدالت تمام اہل السُنّت والجماعت کا اتفاقی مسئلہ ہے آپ ہم کو ایسا استدلال

قبول کرنے کی دعوت کیسے دے سکتے ہیں جس پر اتنے وزنی اشکالات ہوں۔

اس تقریر سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ حدیث کی وہ تشریح جس پر ان حضرات کا استدلال موقوف ہے، ناقابلِ قبول ہے۔ اس کی کوئی اور تشریح ہونی چاہئے۔ جس پر یہ اشکالات نہ ہوں۔ ان کے استدلال کا جواب تو مکمل ہو گیا ہوگا لیکن تکمیلِ فائدہ کے لئے یہ بتادینا مناسب ہے کہ اگر حدیث کی یہ تشریح صحیح نہیں تو پھر اس کی اور تشریحات و توجیہات کیا ہیں۔ شارحین نے اس حدیث کی مختلف توجیہات نقل کی ہیں جن میں سے چند ایک حسب ذیل ہیں۔

حدیث ابن عباس رضہ کی توجیہات

(۱) امام نوویؒ نے شرح مسلم میں اصح اس کو قرار دیا ہے کہ یہ حدیث محمول ہے اس صورت پر جبکہ اپنی بیوی کو تین مرتبہ کہتا ہے أنتِ طالق أنتِ طالق أنتِ طالق (تجھے طلاق تجھے طلاق تجھے طلاق) تو پہلی مرتبہ جو طلاق کا لفظ کہا ہے اس سے تو بہر حال ایک طلاق ہو جائے گی دوسری اور تیسری مرتبہ جو اسی کلام کا اعادہ کیا ہے اس میں دو احتمال ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ طلاق تو وہ ایک رجعی ہی دینا چاہتا ہے (یعنی ایسی طلاق جس میں اس کو رجوع کا اختیار حاصل ہو) لیکن دوسری، تیسری مرتبہ جو اس نے یہ لفظ کہے وہ صرف تاکید کے لئے کہے تھے نئی طلاق دینا مقصود نہ تھا اس صورت میں ایک ہی طلاق ہونی چاہئے دوسرا احتمال یہ ہے کہ دوسری اور تیسری مرتبہ جو لفظ کہے ہیں وہ استیناف کے لئے ہوں یعنی دوسرے لفظ سے دوسری اور تیسرے لفظ سے تیسری طلاق مقصود ہو اس صورت میں تین طلاقیں ہونی چاہئیں۔ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم اور حضرت ابوبکرؓ کے زمانوں میں جب اس طرح سے تین طلاقیں دی جاتی تھیں تو عام عادت یہ تھی کہ تاکید مُراد لیا کرتے تھے، لہٰذا اگر کوئی شخص اس طرح سے متفرق لفظوں میں تین طلاقیں دیتا اور اس کی نہ تاکید کی نیت ہوتی نہ استیناف کی تو اس زمانہ کی غالب عادت کے اعتبار سے اس کو تاکید پر محمول کیا جاتا اور اس کو ایک ہی طلاق شمار کیا جاتا تھا لیکن حضرت عمرؓ کے زمانہ میں لوگوں کا عرف اور عادت بدلنا شروع ہو گئے اب غالب حالت ان کی یہ ہو گئی کہ وہ استیناف کی نیّت کرتے تھے اس لئے حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ پہلے تو لوگ تاکید کی نیّت کرتے تھے جس کی وجہ سے ان کے لئے مہلت ہوتی تھی رجوع وغیرہ کرنے کی لیکن اب لوگ اس معاملہ میں جلدی کرنے لگ گئے ہیں یعنی استیناف کی نیّت کرنے لگ گئے ہیں اس لئے اب ایسی کوئی صورت پیش آئے تو اس پر تینوں طلاقیں نافذ کردینا چاہئیں کیونکہ یہی اس زمانہ کی غالب حالت ہے اور ضابطہ ہے کہ مطلق شئ کو غالب حالت پر محمول کیا جاتا ہے مثلاً دو شخص کچھ درہموں پر بیع و شراء کرتے ہیں لیکن درہم کی نوعیت کی تعیین نہیں کرتے جبکہ اس شہر میں بہت سی قسموں کے درہم رائج ہیں تو اب دیکھا جائے گا کہ شہر میں عمومی رواج کس نوعیت کے درہموں سے معاملات کرنے کا ہے وہی درہم خریدار پر واجب الأداء ہوں گے۔ حاصل یہ ہوا کہ اس حدیث میں مسئلہ کی تبدیلی کی اطلاع دینا مقصود نہیں کہ مسئلہ پہلے اور تھا پھر حضرت عمرؓ

نے تبدیل کر دیا بلکہ لوگوں کی عادت اور عرف کی تبدیلی بتانی مقصود ہے مسئلہ تو وہی ہے کہ اس صورت میں اگر تاکید و استیناف میں کوئی نیت نہ ہو تو غالب عادت پر محمول ہوگا لیکن عادت عہدِ رسالت وعہدِ صدیقی میں اور تھی اور عہدِ فاروقی میں اور پہلے دو زمانوں میں بھی غالب عادت کے مطابق فیصلہ ہوا اور عہدِ فاروقی میں بھی اسی کے مطابق فیصلہ ہوا۔ یہ ساری بات اس صورت میں ہے جبکہ تین بار الگ الگ لفظوں میں طلاق کا لفظ بولتا ہے (تجھے طلاق دی تجھے طلاق دی، تجھے طلاق دی) لیکن اگر صاف طور پر "ثلاثہ" یا "تین" کا لفظ بولتا ہے تو بہرصورت تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی کیونکہ لفظ "ثلاثہ" اور لفظ "تین" میں اس کے علاوہ کوئی دوسرا احتمال ہی نہیں۔ نیت یا غالب عادت کی طرف رجوع اس وقت کیا جاتا ہے جبکہ لفظوں میں ایک سے زیادہ احتمال ہوں۔

(۲) یہ حدیث اسی صورت پر محمول ہے جبکہ تین مرتبہ طلاق کا لفظ بولے (تجھے طلاق، تجھے طلاق، تجھے طلاق) اس صورت میں چونکہ دو احتمال ہیں تاکید اور استیناف اس لئے ایک احتمال متعین کرنے کے لئے قائل کی نیت پر دارومدار ہوگا۔ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے زمانہ میں لوگوں میں سچائی اور دیانت غالب تھی اسی لئے اگر کوئی شخص حلفیہ بیان دے کر یہ کہتا کہ میری نیت تاکید کی تھی تاسیس کی نہیں تھی تو اس کی بات مان لی جاتی اور ایک ہی طلاق نافذ کی جاتی حضرت ابوبکر کے زمانہ میں اور عہدِ فاروقی کے ابتدائی دو تین سالوں میں یہی صورتِ حال رہی اس کے بعد حضرت عمرؓ نے محسوس فرمایا کہ اب لوگوں میں صدق و دیانت کا معیار گھٹ رہا ہے اور آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی پیش گوئی کے مطابق مزید گھٹے گا اور جھوٹ زیادہ پھیلے گا اس لئے اگر اب بھی لوگوں کی نیت دریافت کر کے ان کے بیان کے مطابق فیصلہ کرتے رہے تو بعید نہیں کہ لوگ شریعت کی دی ہوئی اس سہولت کو غلط استعمال کرنے لگیں اور تین طلاقوں کی نیت کے باوجود بیوی واپس لینے کے لئے جھوٹ کہہ دیں کہ تاکید کی نیت کی تھی اس لئے اب یہ قانون بن جانا چاہئے کہ جو شخص تین مرتبہ لفظ طلاق کا اس طرح تکرار کرے اس کی تین ہی طلاقیں قرار دی جائیں اس کے اس بیان کا اعتبار نہ کیا جائے کہ میں نے تاکید کے لئے تین مرتبہ یہ لفظ بولا تھا، باقی صحابہ کرام نے بھی حضرت عمر کی اس فراست، دوربینی اور انتظامِ دین سے اتفاق کیا اور کسی نے حضرت عمر کے اس فیصلہ پر اعتراض نہیں کیا، یہ حضرات آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے مزاج شناس تھے انہوں نے سوچا کہ اس دور میں اگر نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم موجود ہوتے اور شیوع کذب کا مشاہدہ فرماتے تو لوگوں کے بیان پر اعتبار کرنے کی بجائے تین طلاقیں نافذ فرمادیتے[۱]۔ یہ بالکل ایسے ہی ہے جیسے حضرت عائشہؓ نے فرمایا تھا کہ اگر آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم عورتوں کے بعد کے حالات کا مشاہدہ فرماتے تو ان کو مسجدوں میں آنے سے منع فرمادیتے۔ حضرت عمر اور دوسرے صحابہؓ کا اتفاقی فیصلہ یقیناً منشائے رسول کے مطابق تھا۔ حاصل اس توجیہ کے مطابق بھی یہی ہوا کہ حضرت ابن عباس مسئلہ کی تبدیلی کی اطلاع نہیں دینا چاہتے بلکہ لوگوں کی حالت کی

---

[۱] توجیہ ثانی ماخوذ از معارف القرآن (ص ۵۶۷، ۵۶۸ ج ۱) از حضرت مفتی اعظم پاکستان قدس سرہ۔

تبدیلی کی اطلاع مقصود ہے پہلے حالات ایسے تھے کہ لوگوں کے بیان پر اعتبار کیا جا سکتا تھا اب عام حالت ایسی ہے کہ اتنے نازک مسئلہ میں قائل کے بیان پر اعتماد کرنا مشکل ہے۔

(۳) بعض حضرات نے یہ کہا کہ اس حدیث میں مسئلہ بدلنے کی اطلاع دینا مقصود نہیں بلکہ لوگوں کی عادت بدلنے کی اطلاع دینا مقصود ہے مطلب حدیث کا یہ ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم اور حضرت ابوبکر کے زمانہ میں لوگوں کی عادت ایک ہی طلاق دینے کی تھی لیکن اب لوگ بہت بے باک ہوتے جارہے ہیں تین طلاقیں دینے لگ گئے ہیں مطلب یہ ہے کہ آج کل جس قسم کے غصّے کی حالت میں لوگ تین طلاقیں دے چھوڑتے ہیں پہلے زمانہ میں ایسی حالت میں ایک ہی پر اکتفاء کرتے تھے بتانا یہ ہے کہ اب لوگوں کی عادت بدل گئی یہ بتانا مقصود نہیں کہ مسئلہ بدل گیا۔

(۴) بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ پہلے مسئلہ یہی تھا کہ کوئی تین اکٹھی ہی طلاقیں دے تو ایک ہی بنتی ہے پھر یہ حکم منسوخ ہوگیا مسئلہ بدل گیا حکم ہوا کہ تین دے تو تین ہونگی۔ لیکن اس جواب پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ نسخ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں ہوتا تھا؟ بعض نے اس اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ نسخ حضور کے زمانہ میں ہی ہوا تھا؟ لیکن پہلے اس نسخ کی شہرت نہ ہوئی تھی حضرت عمر کے زمانہ میں اس کی شہرت ہوئی لیکن یہ جواب بھی بعد سے خالی نہیں ہے۔

(۵) بعض نے یہ کہا ہے کہ یہ حدیث غیر مدخول بہا کے بارہ میں ہے غیر مدخول بہا کو اگر کوئی شخص انت طالق ثلاثا کہے تو ایک طلاق ہوگی۔ کیونکہ انت طالق کے لفظ سے وہ بائنہ ہوگئی اور ثلاثا کا لفظ لغو ہوجاتا ہے لیکن یہ جواب بھی نہایت کمزور ہے کیونکہ ثلاث کا لفظ کوئی مستقل نہیں بلکہ انت طالق کی ہی تفسیر ہے انت طالق میں دو احتمال تھے ایک کا یا تین کا۔ ثلاثا نے ایک احتمال کی تعیین کی ہے اس لفظ کے بغیر تو انت طالق کا معنی ہی متعین نہیں ہوتا۔

اصحاب ظواہر کی دوسری دلیل

آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے زمانہ میں رکانہ نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دی تھیں آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ان کو رجوع کرنے کا اختیار دیا چنانچہ انہوں نے رجوع کرلیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایک مجلس میں تین طلاقیں دینے سے ایک ہی ہوتی ہے، اگر تین ہی ہوتیں تو آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم رکانہ کو رجوع کا اختیار نہ دیتے۔

جوابات

اس حدیث میں اضطراب ہے حدیث کی بعض روایتوں میں ہے کہ رکانہ نے لفظ ثلاثہ کے ساتھ طلاق دی تھی بعض میں ہے کہ لفظ البتۃ کے ساتھ طلاق دی تھی اور بعض میں ہے کہ

انہوں نے ایک ہی طلاق دی تھی[1] چنانچہ امام بخاریؒ نے بھی اس حدیث کو مضطرب قرار دیا ہے[2]۔ امام احمدؒ نے اس حدیث کے تمام طرق کو ضعیف قرار دیا ہے[3]۔ ابن عبدالبرؒ نے بھی اس کو ضعیف قرار دیا ہے[4]۔

(۲) اگر اس حدیث کو اضطراب کی وجہ سے ضعیف نہ قرار دیا جائے تو اس کے مختلف طرق میں سے کسی کو ترجیح دیں گے، بہت سے محدثین نے ترجیح ان روایات کو دی ہے جن میں یہ ہے کہ رکانہ نے طلاق لفظ بتۃ کے ساتھ دی تھی چنانچہ امام ابوداؤدؒ اس روایت کو ترجیح دیتے ہوئے فرماتے ہیں لأنهم ولد الرجل واهله أعلم به یعنی لفظ البتۃ نقل کرنے والے رکانہ کی اولاد میں سے ہیں اور ان کے گھر والے ان کے معاملہ کو زیادہ سمجھتے ہوں گے دو صفحوں کے بعد امام ابوداؤدؒ نے پھر یہی بات دوبارہ دہرائی ہے[5] حافظ ابن حجر امام ابوداؤدؒ کے اس ارشاد کے متعلق فرماتے ہیں۔ وهو تعليل قوي لجواز أن يكون بعض رواته حمل البتة على الثلاث فقال طلقها ثلاثا[6] ابن عبدالبرؒ نے بھی بتۃ والی روایت کو ترجیح دی ہے وہ فرماتے ہیں کہ امام شافعی سے لے کر رکانہ تک سب راویوں کا تعلق رکانہ کے خاندان سے ہے لہٰذا ان کو اس واقعہ کی تفصیلات کا زیادہ علم ہوگا[7] قرطبہ نے بھی اسی روایت کو ترجیح دی ہے[8] نیز بہت سے محدثین نے اس حدیث کی تخریج "طلاق بتۃ" کے باب میں کی ہے اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ ان حضرات کے نزدیک راجح یہ ہے کہ رکانہ نے لفظ بتۃ کے ساتھ طلاق دی تھی[9] لیکن بعض راویوں نے روایت بالمعنی کے طور پر "ثلاثا" کا لفظ نقل کردیا کیونکہ یہ لفظ عموماً طلاق ثلاثہ کے لئے بولا جاتا تھا لیکن اس معنی میں صریح نہیں۔

اگر کوئی شخص لفظ بتۃ کے ساتھ طلاق دیتا ہے مثلاً یوں کہتا ہے أنت طالق البتة تو اس میں لغۃً دو احتمال ہیں ایک طلاق بائنہ کا دوسرا تین طلاقوں کا کیونکہ بت کا لغوی معنی ہے قطع کرنا یہاں علاقۂ زوجیت کا قطع مراد ہے۔ علاقۂ زوجیت کے قطع کی دونوں صورتیں ہوسکتی ہیں ایک یہ کہ ایسے انداز سے قطع ہو کہ دوبارہ نکاح کی گنجائش باقی رہے دوسرا یہ کہ ایسے انداز سے یہ تعلق ختم ہو کہ اب دوبارہ نکاح کی گنجائش نہ رہے جب تک کہ دوسرے خاوند سے نکاح کرکے ہمبستری کے بعد وہ

---

[1] نیل الاوطار ص ۲۴۱ ج ۶۔ [2] ایضاً [3] دیکھئے سعودی عرب کی "هيئة كبار العلماء" کی مرتب کردہ بحث بعنوان "حكم الطلاق الثلاث بلفظ واحد" (ص ۴۸) مطبوعہ در "مجلة البحوث الإسلامية" عدد ۳ ج ۱ ۱۳۹۷ھ ومندرجہ در احسن الفتاوی جلد ۵ [4] نیل الاوطار ص ۲۴۱ ج ۶۔

[5] سنن ابی داؤد ص ۲۹۹ ، ۳۰۱ ج ۱ [6] فتح الباری ص ۳۶۳ ج ۹۔

[7] دیکھئے "حكم الطلاق بلفظ واحد" ص ۵۲ (احسن الفتاوی ص ۲۷۴ ج ۵)

[8] ایضاً [9] ایضاً ص ۴۷۔

طلاق نہ دے اور عدت ختم نہ ہو۔ رکانہ نے بتہ کا لفظ بولا تھا اس میں چونکہ ایک طلاق ہونے کا بھی احتمال تھا اس لئے آپ نے ان سے بار بار قسم دیکر یہ بات پوچھی کہ واقعی تیری نیت ایک طلاق کی تھی انہوں نے جب اس کا حلفیہ اقرار کیا تو آپ نے اس طلاق کو ایک قرار دیا۔ اگر لفظ ثلاث کے ساتھ طلاق دیتے تو ان سے نیت نہ پوچھی جاتی کیونکہ اس لفظ میں ایک ہی معنیٰ کا احتمال ہے۔

(۳) اگر اس حدیث کی تمام روایات کو پیش نظر رکھا جائے تو یہ حدیث ائمہ اربعہ اور جمہور کی دلیل بنتی ہے کیونکہ اس کی بعض روایتوں میں آرہا ہے کہ رکانہ نے لفظ بتہ کے ساتھ طلاق دی تو آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے بار بار قسم دے کر دریافت فرمایا واللہ ما أردتَ إلا واحدۃ ؟ (اللہ کی قسم کھا کر بتاؤ کہ تم نے ایک ہی کا ارادہ کیا) رکانہ نے تین مرتبہ قسم کھا کر اقرار کیا" واللہ ما أردتُ إلا واحدۃ" (اللہ کی قسم میں نے ایک ہی کی نیت کی تھی) اس سے معلوم ہوا کہ اگر رکانہ تین کی نیت کر لیتے تو تین ہو جاتیں ایک طلاق اس لئے ہوئی ہے کہ انہوں نے قسمیں کھا کر یہ بیان دیا ہے کہ انہوں نے ایک ہی کی نیت کی تھی۔ جبکہ ابن تیمیہ وغیرہ اور آج کل کے غیر مقلدین کا نظریہ یہ ہے کہ اگر تین کی نیت کرے پھر بھی ایک ہی ہوگی بلکہ صریح ثلاث یا تین کا لفظ بول دے پھر بھی ایک ہی ہوگی اگر آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کا بھی یہی منشا ہوتا تو رکانہ سے یہ حلفیہ بیان نہ لیتے بلکہ نیت پوچھے بغیر فرما دیتے کہ ایک ہی طلاق ہوئی ہے آپ کے نیت کے متعلق حلفیہ بیان لینے سے معلوم ہوا کہ اگر ایسے لفظ بولے جن میں تین کا احتمال تھا اور تین کی نیت بھی کر لی تو تین ہو جائیں گی ظاہر ہے اگر صراحۃً تین کا لفظ کہہ دیا تو بدرجہ اولیٰ تین ہو جائیں گی۔

(۴) جس روایت میں ہے کہ رکانہ نے تین طلاقیں دی تھیں (یعنی لفظ ثلاث کے ساتھ طلاق دی تھی) یہ روایت حضرت ابن عباسؓ کی طرف منسوب ہے لیکن خود حضرت ابن عباسؓ کا فتویٰ اس روایت کے ظاہر کے خلاف ہے اُن کا فتویٰ یہی ہے کہ تین طلاقیں ایک لفظ میں بھی دی جائیں تب بھی تین ہی ہوتی (جیسا کہ عنقریب ہم ان کی متعدد ایسی روایات پیش کریں گے) اگر صحابیؓ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کی ایک بات نقل کر رہے ہوں۔ لیکن ان کا اپنا فتویٰ اس کے خلاف ہو تو اس حدیث سے استدلال مخدوش ہو جاتا ہے ایسی صورت میں یا تو صحابی کی طرف اس حدیث کی نسبت صحیح نہیں ہوتی یا پھر صحابیؓ کا فتویٰ اس بات کی دلیل ہوتا ہے کہ وہ حدیث منسوخ ہے۔

فائدہ | یہ تو ان حضرات کے دلائل اور ان کے جوابات تھے جو کہتے ہیں کہ تین طلاقیں اکٹھی دینے کی صورت میں

لہ قال المجد بن تیمیہ رواہ الشافعي وابوداؤد والدارقطني وقال: قال ابوداؤد: ھٰذا حدیث حسن صحیح وقال الشوکاني في شرح الحدیث أخرجہ ایضا الترمذي وصححہ ایضا ابن حبان والحاکم (نیل الأوطار ص۲۴۰ ج۶)

ایک ہوتی ہے۔ جن حضرات کے نزدیک اس صورت میں کوئی طلاق بھی نہیں ہوتی وہ استدلال کرتے ہیں ان احادیث سے جن میں تین طلاقیں اکٹھی دینے سے ممانعت کی گئی ہے۔ آج کل کے بعض غیر مقلد حضرات بھی ان احادیث سے استدلال شروع کر دیتے ہیں لیکن ان احادیث سے استدلال بالکل کمزور اور بے بنیاد ہے اس لئے کہ ان احادیث سے صرف اتنی بات سمجھ آتی ہے کہ تین طلاقیں اکٹھی دینا اچھا کام نہیں ہے لیکن اگر کسی نے یہ غلطی کر ہی لی اور تین طلاقیں اکٹھی دے ہی دیں تو یہ کسی حدیث میں نہیں ہے کہ وہ واقع ہی نہیں ہوں گی، کسی چیز کا ناجائز یا مکروہ ہونا اس کے مؤثر ہونے سے کبھی مانع نہیں ہوا کرتا، اس کی واضح مثال یہ ہے کہ حالتِ حیض میں طلاق دینے سے آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ممانعت فرمائی ہے لیکن اس کے باوجود حضرت ابن عمرؓ نے حالتِ حیض میں اپنی بیوی کو طلاق دی تو آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے یہ نہیں فرمایا کہ طلاق ہوئی ہی نہیں بلکہ اظہارِ ناراضگی فرمایا اور رجوع کرنے کا حکم دیا جس سے معلوم ہوا کہ طلاق ہو گئی بلکہ خود ابن عمرؓ کی صحیح روایات ہم پہلے پیش کر چکے ہیں کہ حالتِ حیض میں دی ہوئی طلاق واقع ہو گئی تھی اور اس کو طلاق شمار کیا گیا، حالتِ حیض میں طلاق کے عدم جواز پر اتفاق کے ساتھ اہل السنت والجماعت کی اکثریت کا مذہب یہی ہے کہ طلاق ہو جاتی ہے بلکہ فقہ حنبلی کی مشہور کتاب مغنی ابن قدامہ میں تو یہاں تک لکھا ہے "قال ابن المنذر وابن عبد البر لم یخالف فی ذلك إلا أهل البدع والضلال"[1] یعنی اس مسئلہ میں بدعتی اور گمراہ لوگوں کے علاوہ کسی نے مخالفت نہیں کی حافظ ابن حجرؒ نے حالتِ حیض میں طلاق واقع نہ ہونے کے قول کو شذوذ قرار دیا ہے[2] اس سے معلوم ہوا کہ کسی چیز کے ناجائز ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ غیر مؤثر ہو جائے، اسی طرح آگے چل کر بہت سے صحابہؓ کے اقوال نقل کریں گے جن میں انہوں نے ایک طرف تو تین طلاقیں اکٹھی دینے پر اظہارِ ناراضگی کیا اور اس کو حق تعالیٰ کی نافرمانی کہا اور دوسری طرف یہ فتویٰ بھی دیا کہ یہ تینوں طلاقیں ہو گئیں ہیں۔ اس سے واضح ہو گیا کہ تین طلاقوں سے ممانعت والی احادیث سے ان کے عدم وقوع پر استدلال بالکل بے وزن ہے۔

دلائل ائمہ اربعہ و جمہور

جمہور کے نزدیک تین طلاقیں خواہ ایک مجلس میں دی جائیں یا الگ الگ مجلسوں میں، ایک طہر میں ہوں یا مختلف اطہار میں۔ حالتِ حیض میں ہر صورت واقع ہو جاتی ہیں جمہور کی تائید میں دلائل اتنی کثرت سے ہیں کہ اگر سب کو جمع کیا جائے تو بسہولت ایک ضخیم کتاب تیار ہو سکتی ہے مصنف کے لئے تو اتنی بات ہی کافی ہے کہ ائمہ اربعہ اور اکثر صحابہؓ و تابعینؒ اور فقہاء و محدثین امت کی اکثریت کی یہ تصریحات موجود ہیں کہ تین طلاقیں

---

[1] مغنی ابن قدامہ ص ۹۹، ۱۰۰ ج ۷ [2] فتح الباری ص ۳۶۲ ج ۹۔

تین ہی ہوتی ہیں بلکہ صرف ائمہ اربعہ کا کسی بات پر متفق ہوجانا ہی اس بات کی تسلی کے لئے کافی ہے کہ یہی مذہب کتاب و سنت کے موافق ہے۔ لیکن بحث کی تکمیل کے لئے نمونہ کے طور پر یہاں چند دلائل پیش کئے جاتے ہیں

(۱) امام بخاری نے اس مسئلہ کے لئے مستقل باب منعقد کیا ہے[1] یہ بھی جمہور کے ساتھ ہیں۔ ثابت یہ کرنا چاہتے ہیں کہ تینوں واقع ہوجاتی ہیں۔ سب سے پہلے قرآن پاک کی آیت پیش کی ہے الطلاق مرتن فامساک بمعروف او تسریح باحسان اس آیت سے امام بخاری نے کیسے استدلال کیا ہے؟ اس کی دو تقریریں کی گئی ہیں ایک یہ کہ مرتان کا معنی ہے مرۃ بعد مرۃ کبھی تثنیہ تکرار کے لئے آتا ہے (جیسے ثم ارجع البصر کرتین الخ میں) اس کا مطلب یہ ہے کہ طلاقیں متعدد بھی دیں تو ہوجاتی ہیں۔ جب دو اکٹھی دیں تو ہوجاتی ہیں تین بھی ہوجانی چاہئیں۔

دوسری تقریر یہ کہ امام بخاری اپنا مقصد تسریح باحسان سے ثابت کرنا چاہتے ہیں تسریح کا معنی بیوی کو چھوڑ دینا یہ لفظ عام ہے خواہ جس طرح بھی چھوڑ دیں۔ یہ لفظ ایک طلاق کے ساتھ چھوڑنے کو دو طلاقوں کے ساتھ چھوڑنے کو اور تین اکٹھی طلاق کے ساتھ چھوڑنے کو غرضیکہ سب صورتوں کو شامل ہے اس لئے سب صورتیں واقع ہونی چاہئیں۔

(۲) صحیح بخاری باب من اجاز الطلاق الثلاث اس سہل بن سعد کی طویل حدیث پیش کی ہے جس میں عویمر عجلانی کے لعان کا واقعہ مذکور ہے اس کے آخر میں یہ بھی ہے فطلقها ثلاثا قبل أن يأمره رسول الله صلى الله عليه وسلم۔ امام بخاری نے بھی اپنی صحیح میں اس حدیث سے استدلال کیا ہے حافظ عینیؒ نے وجہ استدلال یہ بیان فرمائی ہے کہ آپ نے یہ تینوں طلاقیں نافذ فرمادی تھیں[2]۔

(۳) بخاری کے اسی باب میں رفاعہ کی بیوی کا تذکرہ ہے رفاعہ نے ان کو طلاق بتہ دی تھی اس کے بعد انہوں نے عبدالرحمٰن بن زبیر سے نکاح کیا یہ عبدالرحمٰن سے طلاق لے کر دوبارہ رفاعہ کے ساتھ نکاح کرنا چاہتی تھیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لا، حتى يذوق عسيلتك وتذوقي عسيلته یعنی جب تک تم ہمبستری نہیں کرلیتے اس وقت عبدالرحمٰن طلاق دے بھی دے تم رفاعہ سے دوبارہ نکاح نہیں کرسکتی۔ اس حدیث میں یہ تاویل بہت مشکل ہے کہ شاید متفرق مجلسوں میں طلاق دی ہو کیونکہ یہاں لفظ ہیں فبت طلاق جس کا ظاہر یہی ہے کہ لفظ البتہ کہہ کر طلاق دی تھی، اور اس میں ایک بائنہ کی نیت نہیں کی تھی۔ امام مسلم نے بھی اپنی صحیح کے ص۴۶۳ ج ا پر مختلف سندوں سے یہ واقعہ نقل کیا ہے۔

(۴) امام نسائی نے باب قائم فرمایا "باب احلال المطلقة ثلاثا" اس میں متعدد حدیثیں ایسی پیش فرمائی ہیں۔ جن سے تینوں طلاقوں کا واقع ہوجانا ثابت ہوتا ہے مثلاً حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے۔

---

[1] صحیح بخاری ص ۷۹۱ ج ۲ [2] ایضاً [3] عمدۃ القاری ص ۲۳۵ ج ۲۰۔

سئل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن الرجل یطلق امرأته ثلاثا فیتزوجها الرجل فیغلق الباب ویرخی الستر ثم یطلقها قبل أن یدخل بها الا تحل للأول حتی یجامعها الآخر[1]

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسے شخص کے متعلق سوال کیا گیا جو اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے پھر اس سے دوسرا آدمی نکاح کرلے اور یہ دوسرا شخص دروازہ بند کرکے پردہ لٹکا لیتا ہے لیکن مباشرت کرنے سے پہلے اسکو طلاق دے دیتا ہے تو آنحضرتؐ نے فرمایا یہ عورت پہلے خاوند کے لئے حلال نہیں ہوگی جب تک کہ دوسرا اس سے جماع نہ کرلے۔

(۵) امام بیہقیؒ نے السنن الکبری ص۳۳۳ ج ۷ پر ایک مستقل باب قائم فرمایا ہے باب ماجاء فی امضاء الطلاق الثلاث وان کن مجموعات اور بہت تفصیل کے ساتھ ص۳۳۶ تک اس موضوع پر دلائل پیش فرمائے ہیں بہت سی مرفوع احادیث اور آثار صحابہؓ پیش فرمائے ہیں ان میں ایک حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہما کی حدیث بھی ہے۔ حضرت حسنؓ کی بیوی عائشہ خثعمیہ نے حضرت علیؓ کے انتقال پر ان کو خلافت کی مبارکباد دی آپ نے ناراض ہوکر تین طلاقیں دے دیں جب عدت پوری ہوئی تو حضرت حسنؓ نے باقی ماندہ مہر اور دس ہزار درہم مزید بھیجے اس نے کہا کہ دوست کے بدلہ میں اس سامان کی کچھ حیثیت نہیں حضرت حسنؓ نے اس کی یہ محبت دیکھ کر فرمایا کہ اگر مجھے اپنے نانا (صلی اللہ علیہ وسلم) کا یہ ارشاد معلوم نہ ہوتا کہ جو شخص اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دے وہ اس وقت تک اس کے لئے حلال نہیں ہوتی جب تک وہ دوسرے سے نکاح نہ کرلے اگر آپ کا یہ ارشاد میں نے سُنا ہوتا تو میں رجوع کرلیتا۔ (بیہقی ص ۳۳۶ ج ۷)

(۶) امام بیہقی نے آثارِ صحابہؓ میں سے ایک اثر حضرت عمرؓ کا پیش فرمایا ہے قال عمر بن الخطاب رضی اللہ عنه فی الرجل یطلق امرأته ثلاثا قبل أن یدخل بها قال هی ثلاث لا تحل له حتی تنکح زوجا غیره وکان إذا أتی بها أوجعه[2] یعنی آدمی اپنی بیوی کو دخول سے پہلے طلاق دے دے۔ حضرت عمرؓ نے ایسے آدمی کے بارہ میں فرمایا کہ اس کی تینوں طلاقیں نافذ ہوجائیں گی دوسرے خاوند سے نکاح کے بغیر پہلے کے لئے حلال نہ ہوگی۔ حضرت عمرؓ کے پاس جب ایسا شخص لایا جاتا تو آپ اس کو سزا دیتے۔

اس روایت میں یہ تاویل بھی نہیں چل سکتی ہے کہ شاید تین مختلف مجلسوں میں طلاقیں دی ہوں کیونکہ یہاں غیر مدخول بہا کا ذکر ہے اور غیر مدخول بہا کو متفرق طلاقیں دی جائیں تو وہ پہلے سے بائنہ ہوجاتی ہے اور باقی لغو ہوجاتی ہیں۔ اسی طرح ایک روایت میں ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو ہزار طلاقیں دیں تو آپ نے دُرّہ

---

[1] سنن نسائی ص ۱۰۱ ج ۲۔ [2] السنن الکبری ص ۳۳۴ ج ۷۔

سے اس کو مارا بھی اور ان میں تفریق کردی[1]۔ یہاں بھی یہ تاویل نہیں چل سکتی کیونکہ یہ مستبعد ہے کہ اس نے ہزار طلاقیں ہزار مجلسوں میں دی ہوں۔

(۷) ابن ابی شیبہ نے حضرت عثمانؓ کے اثر کی تخریج کی ہے آپ کے پاس ایک آدمی آیا اور آکر عرض کیا کہ میں نے اپنی بیوی کو سو طلاقیں دی ہیں تو آپ نے فرمایا کہ تین کے ساتھ تو وہ تجھ پر حرام ہوگئی اور باقی ستانوے عدوان اور زیادتی ہیں[2]۔

(۸) بیہقی نے حضرت علیؓ کے اثر کی تخریج کی ہے۔ عن علی فیمن طلق امرأته ثلاثا قبل أن یدخل بہا قال لاتحل له حتی تنکح زوجا غیرہ[3]۔ اسمیں غیر مدخول بہا کا ذکر ہے اس لئے اس میں بھی مختلف مجالس والی تاویل نہیں چل سکتی نیز ایک شخص نے اپنی بیوی کو ہزار طلاقیں دی تھیں تو آپ نے فرمایا بانت منك بثلاث واقسم سائرھا بین نسائك (وفی روایۃ بین أھلك[4]) یعنی تین کے ساتھ تو وہ تجھ سے علیحدہ ہوگئی باقی طلاقیں اپنے گھر والوں میں تقسیم کردینا۔ جن روایات میں بھی سو یا ہزار یا ستاروں کی گنتی کے برابر طلاق دینے کا ذکر ہے وہاں مختلف مجالس میں ہونے والی تاویل نہیں چل سکتی اور ایسی روایات بہت زیادہ ہیں۔

(۹) حضرت عبداللہ بن مسعود کا فتویٰ۔ آپ کے پاس دو شخصوں کے متعلق استفتاء آیا تھا ایک نے سو طلاقیں دی تھیں اور ایک نے ستاروں کی گنتی کے برابر تو آپ نے یہی فتویٰ دیا کہ وہ عورت تم سے جدا ہوگئی[5]۔ ابن مسعودؓ سے اس موضوع پر اور بھی روایات ہیں[6] مثلاً ایک میں ہے کہ ایک شخص نے سو طلاقیں دیں تو آپ نے فرمایا بانت منك بثلاث وسائرھن معصیۃ۔ تین سے تو جدا ہوگئی باقی حق تعالیٰ کی نافرمانی ہیں۔

(۱۰) حضرت ابن عمرؓ کا اثر من طلق امرأته ثلاثا فقد عصی ربه و بانت منه امرأته۔ جس شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دی اس نے اپنے رب کی نافرمانی کی اور اس کی بیوی اس سے جدا ہوگئی، دوسری روایت میں ہے إذا طلق الرجل امرأته ثلاثا قبل ان یدخل لم تحل له حتی تنکح زوجا غیرہ[8]۔ اس میں بھی غیر مدخول بہا کی تصریح ہے۔

(۱۱) حضرت ابن عباسؓ کا فتویٰ۔ دوسرے جلیل القدر صحابہ کرام کی طرح حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا فتویٰ بھی

---

[1] مصنف ابن ابی شیبہ ص ۱۲ ج ۵ [2] ابن ابی شیبہ ص ۱۳ ج ۵ [3] السنن الکبری للبیہقی ص ۳۳۴ ج ۷۔
[4] بیہقی ص ۳۳۵ ج ۷ و ابن ابی شیبہ ص ۱۳، ۱۴ ج ۵۔ [5] بیہقی ص ۳۳۵ ج ۷
[6] دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ ص ۱۲ تا ۱۴ ج ۵ [7] ابن ابی شیبہ ص ۱۱ ج ۵ [8] بیہقی ص ۳۳۵ ج ۷۔

یہی ہے کہ تین طلاقیں اکٹھی دی جائیں تو تین ہی ہوتی ہیں۔ ابن ابی شیبہ اور بیہقی نے بہت تفصیل کے ساتھ ان کے فتاوی کی کئی سندوں کے ساتھ تخریج کی ہے یہاں صرف مثال کے طور پر چند ایک روایات پیش کرنے پر اکتفاء کیا جاتا ہے۔

(ا) امام بیہقی کی السنن الکبری کے ص۳۳۷ ج ۷ پر سعید بن جبیر ان کا فتوی نقل کرتے ہیں کہ اگر ایک آدمی نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دیں تو وہ اس پر حرام ہو جائے گی۔

ب. اس کے بعد حضرت مجاهد اپنے استاذ کا فتوی نقل کرتے ہیں قال رجلٌ لابن عباس طلقت امرأتی مائةً قال تاخذ ثلاثا وتدع سبعًا وتسعين۔

ج. اس کے بعد عطاء اپنے استاذ ابن عباس کا انہی الفاظ میں فتوی نقل کرتے ہیں۔

د. پھر ص۳۳۸ ج ۷ پر محمد بن ایاس بن بکیر حضرت ابوہریرہ و عبداللہ بن عباس کا یہی فتوی نقل کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ اور بھی بہت سے تلامذہ کے حوالہ سے یہ فتوی بیہقی نے اپنی سندوں سے نقل کیا ہے اس نقل کے بعد امام بیہقی اسی جلد کے ص۳۳۸ سطر نمبر۳ پر ـــــ فرماتے ہیں فهذه روايات سعيد بن جبير و عطاء بن ابى رباح ومجاهد وعكرمة وعمرو بن دينار ومالك بن الحارث ومحمد بن اياس بن البكير ورويناه عن معاوية بن ابى عياش الانصارى كلهم عن ابن عباس انه اجاز الطلاق الثلاث۔

اسی طرح ابن ابی شیبہ نے ابن عباس کا فتوی بہت سی سندوں کے ساتھ جمع کیا ہے۔ سب کا نقل کرنا بہت مشکل ہے۔ اکثر روایتیں ایسی ہیں جن میں کسی قسم کی تاویل نہیں چل سکتی مثلاً ایک روایت کے لفظ ہیں۔ إذا طلقها ثلاثا قبل ان يدخل بها لم تحل حتى تنكح زوجا غيره ولو قالها تترى بانت بالأولى[1] یہاں قالها تترى کا تقابل کیا گیا ہے طلقها ثلاثا کے ساتھ اس سے معلوم ہوا کہ اگر طلقها ثلاثا وغیرہ لفظ مطلق مذکور ہو تو عموماً اس سے مراد اکٹھی تین طلاقیں ہوتی ہیں وگرنہ یوں فرماتے إذا طلقها ثلاثا مجتمعة ......ولم قالها تترى الخ۔

ھ. امام ابوداؤد نے بھی حضرت ابن عباسؓ کی ایک روایت نقل کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک شخص تین طلاقیں دے کر ابن عباسؓ کے پاس آیا اور اس کے متعلق سوال کیا آپ نے تھوڑی دیر سکوت اختیار کرنے کے

---

[1] ابن ابی شیبہ ص ۲۵ ج ۵ نیز دیکھئے ص ۱۱ تا ۱۵ و ص ۲۳ ، ۲۴ ج ۵۔

بعد فرمایا کہ تم پہلے خود حماقت کر بیٹھتے ہو پھر کہنے لگتے ہو" یا ابن عباس یا ابن عباس" جبکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ جو شخص اللہ سے ڈرتا ہے اللہ تعالیٰ اس کے لئے نکلنے کا راستہ بنا دیتا ہے (تم نے تین طلاقیں اکٹھی دیکر ایسا کام کیا ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ) تمہارے دل میں حق تعالیٰ کا خوف نہیں تھا اس لئے میں تمہارے لئے کوئی گنجائش نہیں پاتا۔ تم نے اللہ کی نافرمانی کی اور تمہاری بیوی تم سے جدا ہوگئی[1] الخ

و۔ اس باب کی فصل ثالث میں امام مالک کے حوالے سے روایت ہے عن مالک بلغہ أن رجلا قال لعبد اللہ بن عباس انی طلقت امرأتی مائۃ تطلیقۃ فماذا تری علی فقال ابن عباس طلقت منک بثلاث وسبع وتسعون اتخذت بھا آیات اللہ ھزوًا۔ (مشکوٰۃ ص ۲۸۴)

اس کے علاوہ ابن عباسؓ اور دوسرے صحابہ کے فتاوی اس مسئلہ پر اتنی کثرت سے ہیں کہ یہاں ان سب کو پیش کرنا انتہائی مشکل ہے منصف مزاج کے لئے اتنا ہی کافی ہے۔

عن علی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا طلاق قبل ولا عتاق إلا بعد ملک الخ ص۲۸۴

طلاق قبل النکاح

غیر منکوحہ کو طلاق دینے کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں۔ (۱) تنجیز طلاق یعنی اجنبیہ (غیر منکوحہ) کو ابھی طلاق دیتا ہے کسی شرط کے ساتھ معلق کرنے کے بغیر (۲) تعلیق الطلاق بالملک او بسبب الملک جیسے یوں کہتا ہے ان ملکتک فانت طالق یہ تعلیق بالملک کی مثال ہے یا یوں کہتا ہے۔ ان نکحتک فانت طالق یہ تعلیق بسبب الملک کی مثال ہے۔ (۳) تعلیق الطلاق بغیر الملک وبغیر سبب الملک یعنی طلاق کو کسی شرط کے ساتھ معلق تو کرتا ہے لیکن وہ شرط ملک (بضع) یا سبب ملک نہیں ہے۔ اعتاق غیر مملوک کی بھی تین صورتیں ہو سکتی ہیں۔

اگر غیر منکوحہ کو پہلی یا تیسری قسم کی طلاق دی تو بالاتفاق لغو ہوگی اور واقع نہیں ہوگی اسی طرح غیر مملوک کو پہلے یا تیسرے طریقے سے آزاد کیا تو یہ اعتاق لغو ہوگا۔ دوسری صورت میں اختلاف ہوا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک اس صورت میں

---

[1] سنن ابی داؤد ص ۲۹۹ ج ا۔ [2] چنانچہ امام احمد سے پوچھا گیا تھا کہ آپ نے حضرت ابن عباسؓ کی حدیث (ابوالصہباء والی) کیوں چھوڑی ہے اس پر عمل کیوں نہیں کیا آپ نے فرمایا بروایۃ الناس عن ابن عباس بوجوہ خلافہ (حکم الطلاق الثلاث بلفظ واحد ص ۹۴) امام احمد بھی یہی فرماتے ہیں کہ ابن عباس کا یہ فتویٰ بہت سی وجوہ اور سندوں سے ثابت ہے۔

نہ طلاق لغو ہوگی نہ اعتاق، بلکہ جب شرط متحقق ہو جائے گی تو طلاق یا اعتاق کا وقوع ہو جائے گا جب وہ اس عورت سے نکاح کرے گا تو طلاق ہو جائے گی اور جب اس غلام کو خرید لے گا تو وہ آزاد ہو جائے گا، شافعیہ کے نزدیک اس صورت میں بھی نہ طلاق ہوگی اور نہ عتق۔ امام احمد کی روایات مختلف ہیں ایک حنفیہ کے ساتھ، ایک شافعیہ کے ساتھ اور ایک یہ ہے کہ عتق تو اس صورت میں واقع ہو جائے گا طلاق واقع نہیں ہوگی۔ امام مالک کی بھی روایات مختلف ہیں ایک شافعیہ کے ساتھ ہے ایک توقف کی ہے امام مالک کی راجح روایت یہ ہے کہ اگر غیر منکوحہ عورت یا غیر مملوک غلام یا باندی کو متعین کر کے بات کہی یا اس کی نسبت کسی قبیلہ کی طرف کر دی یا کسی مکان یا زمان کی طرف کر دی تو طلاق اور عتاق درست ہیں اور بات کو عام رکھا تو نہ طلاق واقع ہوگی اور نہ عتاق[1]

حنفیہ کے دلائل

① موطا امام مالک میں "یمین الرجل لطلاق مالم ینکح" کے عنوان کے تحت امام مالک فرماتے ہیں۔ بلغہ ان عمر بن الخطاب وعبداللہ بن عمر وعبداللہ بن مسعود وسالم بن عبداللہ والقاسم بن محمد وابن شہاب وسلیمان بن یسار کانوا یقولون اذا حلف الرجل لطلاق المرأۃ قبل أن ینکحہا ثم أثم ان ذالک لازم لہ إذا نکحہا[2] معلوم ہوا یہ جلیل القدر صحابہؓ وتابعین کا مذہب ہے جو حنفیہ کا ہے۔

② موطا امام مالک ہی میں ہے کہ اگر کسی شخص نے اجنبیہ سے ظہار معلق کیا تو اس کے متعلق حضرت عمرؓ نے یہ فتوے دیا تھا کہ جب وہ اس سے نکاح کرے گا تو ظہار ہو جائے گا، کفارہ ادا کئے بغیر اس کے قریب نہیں جا سکتا[3]

③ امام ترمذیؒ نے عبداللہ بن مسعود کا قول نقل کیا ہے کہ اگر عورت منسوبہ ہو یعنی اس کی نسبت خاص قبیلہ یا شہر کی طرف کی گئی ہو تو طلاق ہو جائے گی[4] سوال یہ ہے کہ منسوبہ پر طلاق واقع ہونے کی علت کیا ہے ظاہر ہے اس کا متعین ہونا تو علت نہیں بن سکتا وقوع طلاق کی علت یہ ہے کہ جس وقت اس پر طلاق ہوگی اس وقت وہ منکوحہ بن چکی ہوگی۔ یہ علت غیر منسوبہ میں بھی موجود ہے۔ لہٰذا اس میں بھی طلاق واقع ہونی چاہیئے۔

وعن رکانۃ بن عبد یزید انہ طلق امرأتہ سہیمۃ البتۃ الحدیث ص۲۸۴

حاصل حدیث

رکانہ نے اپنی بیوی سہیمہ کو طلاق بتہ دے دی تھی اور حلفیہ طور پر یہ بیان دیا کہ میں نے صرف ایک طلاق کا ارادہ کیا تھا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سہیمہ کو رکانہ کی طرف لوٹا دیا۔

---

[1] اوجز المسالک ص ۲۱۷ ج ۱۰۔ [2] موطا امام مالک ص ۵۲۸

[3] موطا امام مالک ص ۵۱۵۔ [4] جامع ترمذی ص ۲۲۳ ج ۱۔

طلاق بتہ کی حقیقت

بَتٌّ کا معنی ہے کسی چیز کو قطع کر دینا. طلاق بتہ کا معنی ہے اپنی بیوی کو ایسی پکی طلاق دے دینا جس سے علاقہ نکاح منقطع ہو جائے.

مذاہب ائمہ

اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو طلاق بتہ دے دی تو اس کا حکم کیا ہے اس میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس سے ایک رجعی طلاق واقع ہوتی ہے اگر اس نے دو یا تین طلاق دینے کا ارادہ کیا تو حسب ارادہ دو یا تین ہوں گی. حنفیہ کے نزدیک اس سے ایک بائنہ واقع ہوئی اگر تین کی نیت کی تو تین ہوں گی. امام مالک رحمہ اللہ کا قول مشہور یہ ہے کہ اس سے تین طلاقیں ہو جاتی ہیں.

شافعیہ کے نزدیک ایک کا ارادہ کرنے سے ایک طلاق رجعی ہوئی ان کے نزدیک ردھا الیہ کا مطلب ہوگا کہ انہیں رجوع کی اجازت دے دی نکاح جدید کی ضرورت نہیں حنفیہ کے نزدیک اس سے بائنہ واقع ہوئی ان کے نزدیک ردھا الیہ کا مطلب ہوگا کہ نکاح جدید سے پھر سہیمہ کو رکانہ کے گھر بسا دیا.

بت کا معنی قطع کا ہے اس کا مدلول ایسی طلاق کا مقتضی ہے جس میں وصلۂ نکاح منقطع ہو جائے. ظاہر ہے کہ یہ مقصد طلاق بائن سے ہی پورا ہوتا ہے اس لئے صحیح حنفیہ کا مذہب ہے کہ اس سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے.

وعن ابی ھریرۃ رضی اللہ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ثلاث جدھن جد وھزلھن جد ص ۲۸۴

"جد" کا معنی یہ ہے کہ کوئی لفظ بولا جائے اور بولتے وقت اس لفظ سے مرتب ہونے والا حکم واقع کرنا مقصود ہو، اس کے برعکس "ہزل" کا معنی یہ ہے کہ کوئی لفظ بولتے وقت اس پر مرتب ہونے والا حکم واقع کرنے کا ارادہ نہ ہو. حاصل حدیث یہ ہے کہ ان تین الفاظ کا بولنے والا ان پر مرتب ہونے والے حکم کا قصد کرے یا نہ بہر حال ان کا حکم واقع ہو جائے گا. مثلاً لفظ طلاق بولا اور طلاق واقع کرنے کی نیت کی تو بھی طلاق واقع ہو جائیگی، نیت نہ کی، بلکہ محض بطور لعب وہزل کے یہ لفظ بولا تو بھی طلاق واقع ہو جائے گی.

طلاق ہازل کا حکم

ائمہ کا اس مسئلہ میں اختلاف ہوا ہے کہ طلاق حالت ہزل میں واقع ہوتی ہے یا نہیں؟ حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ طلاق بطور جد کے ہو یا ہزل کے دونوں صورتوں میں طلاق واقع ہو جاتی ہے. امام احمد اور امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ ہازل کی طلاق واقع نہیں ہوتی ان کے ہاں وقوع طلاق کے لئے طلاق کا لفظ بولتے ہوئے طلاق کی نیت ضروری ہے[1].

دلائل

حنفیہ اور شافعیہ کا استدلال زیر بحث حدیث ہے. حنابلہ اور مالکیہ کی طرف سے آیت قرآنی "وان عزموا الطلاق" سے استدلال کیا جاتا ہے. حاصل اس تمسک کا یہ ہے کہ یہاں قرآن کریم نے وقوع طلاق کے لئے عزم طلاق کو شرط قرار دیا ہے. اور ہزل کی صورت میں طلاق کا

---

[1] مذاہب از "بذل المجہود" ص ۶۸ ج ۴.

عزم نہیں ہوتا.

اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ اس آیت کا زیرِ بحث مسئلہ سے کوئی تعلق نہیں. کیونکہ زیرِ بحث طلاق کا مسئلہ ہے اور یہ آیت ایلاء کے بارے میں ہے اور ایلاء میں تو سب حضرات عزم طلاق کا اعتبار کرتے ہیں.

فائدہ : اس حدیث میں تین چیزوں نکاح، طلاق اور رجعۃ کے بارے میں فرمایا ہے کہ ان میں "جد" اور "ہزل" برابر ہے. حنفیہ کے ہاں ان تین کے علاوہ اور بھی کئی مسائل میں جدا ور ہزل کا حکم ایک ہے. حدیث میں ان تین کی تخصیص معاملاتِ نکاح کی اہمیت کے پیشِ نظر کی گئی ہے.

وعن عائشۃ ...... لاطلاق ولاعتاق فی إغلاق الخ ص۲۸۴

"إغلاق" کا معنیٰ اور حاصل حدیث

اس حدیث میں اغلاق میں طلاق اور عتاق کی نفی کی گئی ہے. شارحین نے اغلاق کے مختلف معانی بیان کئے ہیں. ان میں سے بعض معانی کی بنا پر یہ حدیث فقہاءؒ کے درمیان بعض اختلافی مسائل سے متعلق بھی ہوگی. پہلے معانی بیان کئے جاتے ہیں، پھر اختلافی مسائل کا ذکر کیا جائے گا.

① اغلاق کا معنیٰ اکراہ ہے. اس صورت میں حدیث کا مطلب یہ ہے کہ حالتِ اکراہ میں طلاق اور عتاق واقع نہیں ہوتے[۱] "مکرَہ" کی طلاق اور اس کے عتاق کا حکم عنقریب ہم ذکر کریں گے.

② بعض حضرات نے "إغلاق" کی تفسیر غضب سے کی ہے. جیسا کہ امام ابوداؤد اس حدیث کو نقل فرما کر ارشاد فرماتے ہیں "الغلاق أظنہ فی الغضب"[۲] اس صورت میں حدیث کا مطلب یہ ہے کہ غصہ کی حالت میں طلاق واقع نہیں ہوتی. اور غصہ سے مُراد ایسا غصہ ہے جس میں ہوش وحواس اور عقل ٹھکانے نہ رہے. جس کی تفصیل علامہ شامیؒ وغیرہ نے اپنے مقام پر بڑے بسط سے فرمائی ہے. ایسے غصہ کی حالت میں واقعی طلاق واقع نہیں ہوتی. رہا معمولی غصہ تو وہ وقوعِ طلاق سے مانع نہیں. ایسا غصہ تو ہر طلاق کے وقت عموماً ہوتا ہی ہے. ظاہر ہے کہ ہنستا کھیلتا کون اپنے گھر کو اُجاڑتا ہے.

③ بعض حضرات نے اغلاق کا معنیٰ جنون سے کیا ہے. مطلب یہ ہے کہ مجنون کی طلاق اور اس کا عتاق شرعاً معتبر نہیں.

طلاقِ مکرَہ کا حکم

اغلاق کا ایک معنیٰ اکراہ بھی ہے. اس صورت میں حدیث کا ظاہر مطلب یہ ہے کہ مکرَہ کی طلاق واقع نہیں ہوتی. مکرَہ کی طلاق واقع ہونے یا نہ ہونے میں فقہاء

---

[۱] عمدۃ القاری ج ۲۰، ص۲۵۰ والنھایۃ لابن الأثیر ج ۳، ص۳۷۹ والقاموس المحیط ج ۳، ص۲۷۳. [۲] سنن ابوداؤد ص۲۹۸ ج ۱.

کا اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہ اور بہت سے صحابہؓ وتابعینؒ کا مسلک یہ ہے کہ مکرَہ کی طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کا مسلک یہ ہے[۱] کہ مکرَہ کی طلاق واقع نہیں ہوتی امام احمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے[۲]۔ حاصل یہ کہ حنفیہ کے ہاں مکرہ کی طلاق واقع ہو جاتی ہے اور ائمہ ثلاثہ کے ہاں واقع نہیں ہوتی۔

دلائل احناف

① صفوان الطائی کی حدیث جس میں وہ بعض صحابہؓ سے نقل کرتے ہیں کہ کسی عورت نے اپنے خاوند سے جبراً طلاق لے لی۔ اس خاوند نے آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے دریافت کیا تو آپ نے فرمایا کہ "لا قیلولہ فی الطلاق"[۳] بعض حضرات نے اس حدیث کی سند پر کچھ کلام کیا ہے اس کا جواب "اعلاء السنن" میں دیا گیا ہے[۴]۔

② حدیث مرفوع عن أبی هریرةؓ: "کل الطلاق جائز إلا طلاق المعتوه المغلوب علی عقله[۵]"، اس حدیث سے جہاں معتوہ کی طلاق کا عدم وقوع سمجھ میں آیا ہے وہاں یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ معتوہ کے علاوہ ہر بالغ کی طلاق واقع ہو جاتی ہے جس میں مکرَہ بھی شامل ہے۔

اسی مضمون کی ایک موقوف حدیث حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے[۶]۔

③ حضرت ابوہریرۃؓ کی حدیث سابق "ثلاث جدهن جد وهزلهن جد الخ"۔ اس میں ہازل کی طلاق ہونے کا ذکر ہے۔ ہازل اپنے اختیار سے طلاق کا حکم بولتا ہے، مگر وہ وقوع طلاق سے راضی نہیں ہوتا اس کے باوجود طلاق واقع ہو جاتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ اپنے اختیار سے طلاق کا تکلم کیا جائے تو طلاق واقع ہو جاتی ہے گو متکلم وقوع طلاق سے راضی نہو۔ اور مکرَہ میں بھی یہی صورتِ حال ہے۔ ظاہر ہے کہ اکراہ سے اختیار تو سلب نہیں ہوتا، زیادہ سے زیادہ رضا مفقود ہوتی ہے۔ لہٰذا ہازل کی طرح یہاں بھی طلاق واقع ہونی چاہیئے۔

④ صحیح مسلم و شرح معانی الآثار للطحاویؒ وغیرہ میں حضرت حذیفہؓ کی مفصل حدیث مروی ہے کہ ان سے کفار نے جبراً جہاد میں شرکت نہ کرنے پر حلف لے لیا تھا۔ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کو اس کی اطلاع ملی تو آپ نے اس حلف کو معتبر قرار دیا اور ان کو جہاد میں شرکت سے منع فرمایا[۷]۔ یہ حدیث نقل کر کے امام طحاویؒ فرماتے ہیں: "قالوا: فلما منعهما رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من حضور بدر لاستحلاف المشركين القاهرين لهما على ما استحلفوهما عليه

---

[۱] عمدۃ القاری ج ۲۰؛ ص ۲۵۰ [۲] اوجز المسالک ناقلاً عن الموفق ج ۴؛ ص ۲۲۹ [۳] نصب الرایۃ ج ۳؛ ص ۲۲۲
[۴] ص ۱۸۳ ج ۱۱ [۵] جامع الترمذی ص ۲۲۶ ج ۱ "باب طلاق المعتوہ" [۶] صحیح البخاری ج ۲ ص ۹۳۔
[۷] نیل الأوطار ص ۲۳۶ ج ۷

ثبت بذالك أن الحلف على الطواعية والإكراه سواء كذالك الطلاق والعتاق"[1].

⑤ بہت سے صحابہؓ وتابعین کا مسلک بھی یہی ہے کہ طلاق مکرَہ واقع ہوجاتی ہے. مثلاً حضرت عمرؓ، ابن عمرؓ، عمر بن عبد العزیز، شعبی، ابوقلابہ، سعید بن المسیب، شریح، زہری، قتادہ، سعید بن جبیر، نخعی وغیرہ[2]

دلائل ائمہ ثلاثہ

① حضرت عائشہؓ کی زیرِ بحث حدیث میں اغلاق کا معنیٰ اکراہ لیا جائے تو یہ حدیث ائمہ ثلاثہ کی دلیل بن جائے گی. اس صورت میں حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اکراہ کی حالت میں طلاق اور عتاق معتبر نہیں.

② مشہور حدیث ہے "رفع عن أمتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه"[3] حدیث کا مطلب یہ ہے کہ امت محمدیہ علیٰ صاحبہا الصلاۃ والسلام سے خطا، نسیان اور وہ کام جوان سے جبراً کروائے جائیں معاف ہیں. ائمہ ثلاثہ اسی حدیث کو اپنے عموم پر رکھتے ہوئے طلاق کو بھی اس میں شامل فرماتے ہیں.

③ مؤطا امام مالکؒ میں ثابت الأحنف کا واقعہ مروی ہے کہ عبد اللہ بن عبد الرحمٰن نے ان کو طلاق دینے پر مجبور کیا تو انہوں نے طلاق دے دی. اس پر عبد اللہ بن عمرؓ نے فرمایا: "ليس هذا بطلاق ارجع إلى أهلك" اور حضرت عبد اللہ بن الزبیر نے بھی یہی ارشاد فرمایا[4] اس سے معلوم ہوا کہ حضرت ابن عمرؓ اور ابن زبیرؓ کا مسلک یہ تھا کہ مکرَہ کی طلاق واقع نہیں ہوتی. اسی طرح کا ایک اثر حضرت عمرؓ سے بھی نقل کیا گیا ہے[5]

جوابات

حدیث اغلاق کا جواب: ① دوسری احادیث سے اتنی بات تو ثابت ہوچکی ہے کہ مکرَہ کی طلاق واقع ہوجاتی ہے. اس حدیث کو اگر اسی محمل پر محمول کیا جائے جس پر ائمہ ثلاثہ نے محمول کیا ہے تو احادیث میں تعارض ہوجائے گا. لہٰذا تطبیق کے لئے اس حدیث کا ایسا مطلب بیان کرنا چاہیئے جس سے تعارض ختم ہوجائے. وہ مطلب یہ ہے کہ اغلاق سے مُراد یہاں اغلاق الفم ہے. کسی شخص کا مُنہ جبراً اس طرح سے بند کردیا جائے کہ وہ طلاق اور عتاق کے الفاظ کے ایسے تکلم پر قادر نہ رہے جیسا تکلم طلاق اور عتاق کے حکم واقع ہونے کے لئے ضروری ہے. اس اکراہ کی صورت میں طلاق کا

---

[1] شرح معانی الآثار ص۴۹ ج ۲.

[2] عمدة القاری ص۲۵۰ ج ۲۰ ونصب الرایہ ص۲۲۲ ج ۳.

[3] نصب الرایہ ص۲۲۳ ج ۳ [4] مؤطا امام مالک، ص۵۲۹ باب جامع الطلاق.

[5] نصب الرایہ ج ۳: ص۲۲۴.

عدمِ وقوع متفق علیہ ہے۔

(۲) اغلاق کا معنیٰ اکراہ متعین نہیں۔ بلکہ اس کے معنیٰ میں اور احتمالات بھی ہیں، جیساکہ ہم پہلے ذکر کرچکے ہیں اور معانی کا احتمال ہوتے ہوئے یہ حدیث قابلِ استدلال نہیں۔ إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال۔

دوسری دلیل کا جواب: (۱) رفع سے مُراد رفع حکم الآخرۃ ہے نہ کہ رفع حکم الدنیا۔ مطلب یہ کہ خطاء، نسیان یا اکراہ کی صورت میں جو کام کیا جائے وہ آخرت کے احکام میں مرفوع اور معاف ہے یعنی اگر وہ گناہ کا کام ہو تو ان صورتوں میں گناہ نہیں ہوگا۔ رہا حکم دنیا سو وہ بہرحال مرتب ہوگا۔ اور وقوع طلاق احکام دنیا سے ہے۔ قتل خطا میں گو گناہ نہیں ہوتا۔ مگر دیت بالاتفاق واجب ہوتی ہے۔ اگر رفع کو احکام دنیا پر محمول کیا جائے تو یہ حدیث قتل خطا میں وجوبِ دیت کے بھی منافی ہوگی۔

(۲) یہ حدیث اکراہ علی الکفر پر محمول ہے۔ اگر جبراً کسی سے کلماتِ کفر کہلوا دیئے گئے تو اس سے وہ کافر نہیں ہوتا۔

تیسری دلیل کا جواب: ان آثار اور اس طرح کے بعض دوسرے آثار کا جواب یہ ہے کہ مرفوع احادیث کے ہوتے ہوئے یہ آثار مُضر نہیں، جبکہ بہت سے صحابہؓ وتابعین کا مسلک بھی وقوعِ طلاق کا ہے۔

وعن أبي هريرة .... كل طلاق جائز إلا طلاق المعتوه الخ ص۲۸۴

"معتوہ" سے مُراد مجنون ہے۔ اس بات پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے۔ مجنون کی طلاق واقع نہیں ہوتی[1]۔

والمغلوب على عقله میں دو احتمال ہیں۔ ایک یہ کہ اس کو عطف تفسیری پر محمول کیا جائے۔ اس صورت میں یہ معتوہ ہی کی تفسیر ہوگی۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کو عطفِ مغایرت قرار دیا جائے۔ اور اس سے مُراد "سکران" لیا جائے۔ اس دوسرے احتمال کی بنا پر یہاں سکران کی طلاق کا حکم بیان کرنا ضروری ہے۔

طلاق السکران کا حُکم

جس شخص کے حواس کسی حرام نشہ آور چیز کے استعمال سے زائل ہوگئے ہوں وہ اس حالت میں طلاق دے دے تو طلاق واقع ہوگی یا نہیں؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہؒ اور بہت سے صحابہؓ وتابعین کا مسلک یہ ہے کہ سکران کی طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ امام شافعیؒ کے اقوال مختلف ہیں۔ ایک قول کے مطابق واقع ہوتی ہے اور ایک قول کے مطابق نہیں[2]۔ امام احمدؒ سے تین روایات ہیں۔ (۱) وقوعِ طلاق (۲) عدم وقوعِ طلاق (۳) توقف[3]۔

---

[1] عمدۃ القاری ص۲۵۱ ج ۲۰۔ [2] عمدۃ القاری ص۲۵۱ ج ۲۰۔

[3] المغنی لابن قدامۃ ص۱۱۵ ج ۷۔

جو حضرات سکران کی طلاق واقع نہ ہونے کے قائل ہیں۔ انہوں نے زیرِ بحث حدیث میں "و المغلوب علی عقلہ" کو عطف مغایرت پر محمول کر کے اس کی تفسیر "سکران" سے کی ہے اور اس سے عدم وقوع طلاق پر استدلال کیا ہے۔ لیکن دوسرے احتمال کے ہوتے ہوئے یہ استدلال صحیح نہیں۔ جبکہ دوسرا احتمال قوی بھی ہے۔ کیونکہ اس حدیث کی بعض روایات بغیر واؤ کے بھی وارد ہوئی ہیں۔ بغیر واؤ کی روایات اس بات کی تائید کرتی ہیں کہ یہاں عطف تفسیری ہے۔

وعن عائشۃ .... طلاق الأمۃ تطلیقتان ــــــ وعدتہا حیضتان. ص۲۸۴

یہ حدیث دو مسئلوں میں حنفیہ کی دلیل ہے۔ اس لئے یہاں ان دو مسئلوں کا اور ان پر اس حدیث سے استدلال کا بیان مناسب ہے۔

پہلا مسئلہ اتنی بات پر تو ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ حر اور رقیق کی طلاق میں فرق ہے۔ حر کی طلاقیں تین ہیں اور رقیق کی دو ہیں۔ اختلاف اس بات میں ہے کہ طلاقیں دو یا تین ہونے میں بیوی کی حالت کا اعتبار ہے یا خاوند کی حالت کا؟ ــــــ حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ طلاقوں کی تعداد کا دار و مدار بیوی کی حالت پر ہے اگر بیوی "حرہ" ہے تو اس پر تین طلاقوں کا حق ہوگا، زوج خواہ حر ہو یا رقیق۔ اور اگر بیوی "امہ" ہے تو اس پر دو طلاقوں کا اختیار ہوگا، زوج خواہ حر ہو یا رقیق ــــــ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک زوج کی حالت کا اعتبار ہے۔ اگر زوج حر ہے تو تین طلاقوں کا اختیار ہوگا خواہ زوجہ حرہ ہو یا امہ۔ اور اگر زوج رقیق ہو تو اس کو دو طلاقوں کا اختیار ہوگا، زوجہ خواہ حرہ ہو یا امہ۔

حنفیہ کا استدلال زیرِ بحث حدیث کا پہلا جملہ "طلاق الأمۃ ثنتان" حنفیہ کی دلیل ہے۔ اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے امہ کی حالت کا اعتبار کرتے ہوئے ارشاد فرمایا ہے کہ امہ کی دو طلاقیں ہیں۔ اس حدیث کی سند وغیرہ پر کلام بھی کیا گیا ہے اور ان کے جوابات بھی دیئے گئے ہیں۔ جس کی تفصیل انشاء اللہ تعالیٰ دورۂ حدیث کے اسباق میں کی جائے گی۔

دوسرا مسئلہ اتنی بات پر تو ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ مطلقہ کی عدت تین قروء ہے۔ لیکن قروء کے مصداق میں اختلاف ہوا ہے کہ اس کا مصداق حیض ہے یا طہر؟

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ قروء کا مصداق حیض ہیں۔ لہٰذا مطلقہ کی عدت تین حیض ہے۔ امام مالک و امام شافعی کے نزدیک قروء کا مصداق طہر ہیں، اس لئے ان کے نزدیک مطلقہ کی عدت تین طہر ہے امام احمدؒ کی اس مسئلہ میں دونوں روایتیں ہیں۔

حنفیہ کا استدلال: زیرِ بحث حدیث کا دوسرا جملہ "وعدتہا حیضتان" اس مسئلہ

میں حنفیہ کی دلیل ہے اس میں آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے عدتِ حیض سے بیان فرمائی ہے۔

بابُ اللعان

لعان کا لغوی معنیٰ

"لعان" باب مفاعلہ لاعن، یلاعن ملاعنۃً کا "فعال" کے وزن پر مصدر ہے۔ اس کا لغوی معنیٰ ایک دوسرے پر لعنت کرنا ہے۔ چونکہ اصطلاحی لعان کا ایک جزو ایک دوسرے پر لعنت کرنا بھی ہے، اس لئے بطور "تسمیۃ الکل باسم الجزء" کے اس کا نام لعان رکھا گیا۔

لعان کی اصطلاحی حقیقت

لعان کی اصطلاحی حقیقت میں ائمہ اربعہ کا آپس میں اختلاف ہے حنفیہ کے ہاں لعان کی حقیقت "شہادات مؤکدات بالأیمان" ہے، حنفیہ کے ہاں لعان باب الشہادۃ سے ہے۔ شہادت کی جو شرائط ہیں لعان میں ان کا پایا جانا ضروری ہے۔ چنانچہ نابالغ اور مجنون میں چونکہ اہلیتِ شہادت نہیں لہٰذا وہ لعان کے اہل نہیں۔ ایسے ہی چونکہ کافر کی شہادت مسلمان کے بارے میں معتبر نہیں اس لئے مسلمان اور کافر آپس میں لعان نہیں کر سکتے ایسے ہی محدود فی القذف چونکہ شہادت کا اہل نہیں اس لئے وہ لعان بھی نہیں کر سکتا۔ وغیر ذالک من الأمثلۃ

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک لعان کی حقیقت "أیمان مؤکدات بلفظ الشہادۃ" ہے۔ ان کے ہاں لعان باب الیمین سے ہے۔ لہٰذا ان کے ہاں جو یمین کا اہل ہے وہ لعان کا بھی اہل ہے۔ چنانچہ ان کے ہاں کافر و مسلم میں لعان ہو سکتا ہے۔ ایسے ہی محدود فی القذف لعان کر سکتا ہے۔[1]

لعان میں حکمت

لعان کے نازل ہونے سے پہلے حدِ زنا اور حدِ قذف کے احکام نازل ہو چکے تھے جن کا تقاضا یہ تھا کہ اگر کوئی شخص کسی پر زنا کا الزام لگائے تو دو باتوں میں سے ایک بات اس پر لازم ہو جاتی۔ یا تو چار گواہوں سے زنا ثابت کرے اگر ثابت کر دے تو جس پر الزام لگایا تھا اس پر حدِ زنا جاری ہوتی یا چار گواہ پیش نہ کر سکنے کی صورت میں خود الزام لگانے والے پر حدِ قذف جاری ہوتی۔ ان احکام کی رو سے اگر کسی کو اپنی بیوی پر زنا کا شبہ ہو، مگر اس کے پاس چار گواہ نہ ہوں تو ایسی صورت میں اگر وہ اپنے اس شبہ کا اظہار کرے گا تو اس پر حدِ قذف جاری ہونا چاہئے۔

---

[1] مذاہب از عمدۃ القاری صفحہ ۲۹۰ ج ۲۰۔

اس لئے ایسے شخص کو بہت مشکل کا سامنا ہے۔ اظہار کرے تو مشکل کہ حدِ قذف لگے گی، اظہار نہ کرے تو مشکل ہے۔ اس کا خاموش رہنا غیرت اور فطرت کے خلاف ہے۔ ایسی صورت میں قرآن کریم میں لعان کی آیات نازل ہوئیں کہ اگر کسی کو اپنی بیوی پر شبہ ہو تو لعان سے اس کا چھٹکارا ہو سکتا ہے۔

لعان کا حکم

میاں، بیوی لعان کرلیں اس پر تو ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ اب میاں، بیوی اکٹھے نہیں رہ سکتے۔ اختلاف اس بات میں ہوا ہے کہ صرف لعان سے ہی تفریق ہو جائے گی یا اس کے بعد تفریقِ قاضی کی ضرورت ہے۔

حنفیہ کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ لعان کے بعد تفریقِ قاضی سے تفریق ہوگی۔ امام شافعی، امام مالک، امام زفر کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ تفریقِ قاضی کی ضرورت نہیں، صرف لعان سے ہی فرقت ہو جائے گی، البتہ ان حضرات کا اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ صرف زوج کے لعان سے فرقت ہو جائے گی یا زوجین کے لعان سے امام شافعیؒ کے نزدیک صرف زوج کے لعان سے فرقت ہو جائے گی۔ اور باقی کے نزدیک دونوں کے لعان سے تفریق ہوگی۔[۱]

حنفیہ کے دلائل

(۱) حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث جو مشکوٰۃ ص ۲۸۶ پر آرہی ہے۔ اس کے علاوہ اور بھی یہ حدیث مختلف الفاظ سے، مختلف طرق سے مروی ہے۔ اس کے آخر میں ہے: "ثم فرّق بینهما" اگر نفسِ لعان سے فرقت واقع ہو جاتی تو لعان کے تفریق کی کیا ضرورت تھی؟ صحیحین میں یہ روایت ہے کہ سعید بن جبیر نے حضرت ابن عمرؓ سے سوال کیا کہ کیا متلاعنین کے درمیان تفریق کی ضرورت ہے۔ آپ نے ارشاد فرمایا "سبحان اللہ نعم!" اس کے بعد لعان کا پورا واقعہ ذکر کر کے فرمایا "ثم فرّق بینهما"[۲]

(۲) سنن أبی داؤد میں عویمر العجلانی کا واقعہ حضرت سہل بن سعدؓ سے نقل کیا گیا ہے اس میں یہ الفاظ ہیں "فطلقها ثلاث تطليقات عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فأنفذه رسول الله صلى الله عليه وسلم" اس کے بعد ہے: "فمضت السنة بعد في المتلاعنين أن يفرق بينهما ثم لا يجتمعان أبداً"[۳] اس میں تصریح ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے لعان کے بعد اور تفریق سے پہلے طلاق کو نافذ کیا۔ یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ تفریق سے پہلے نکاح موجود تھا۔

۱؎ مذاہب از فتح الباری ج ۹: ص ۳۹۳   ۲؎ نیل الأوطار ج ۶: ص ۱۹۶۔

۳؎ سنن أبی داؤد ج ۱: ص ۳۰۶۔

(۳) مشکوٰۃ شریف، باب اللعان کی پہلی حدیث میں ہے کہ عویمر عجلانی نے لعان کر لینے کے بعد کہا تھا: "کذبت علیھا یا رسول اللہ إن أمسکتھا" جس کا مطلب یہ ہے کہ اب اگر میں اس بیوی کو رکھوں تو میں کاذب ہوں گا، یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ ابھی فرقت واقع نہ ہوئی ہو۔ اگر فرقت واقع ہو چکی ہوتی تو یہ قول محال ہوتا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس پر سکوت فرما کر اس کی تقریر نہ فرماتے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا تقریر فرمانا واضح دلیل ہے کہ تفریق سے پہلے محض لعان سے طلاق واقع نہیں ہوتی۔

(۴) درایت کے لحاظ سے بھی حنفیہ کا موقف راجح ہے کیونکہ لعان کی حقیقت "شہادۃ" ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے ہاں گو لعان کی حقیقت حنفیہ کی طرح نہیں، مگر اتنی بات ان کے ہاں بھی مسلّم ہے کہ لعان میں شہادت کا عنصر شامل ہے۔ اور ان کے ہاں بھی لعان قاضی کے پاس ہونا ضروری ہے۔ جب لعان میں زوجین کی شہادات قضاءِ قاضی میں ہوئی ہیں تو ان کا حکم بھی قاضی کے فیصلہ سے ہی مرتب ہونا چاہیئے۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ کسی مقدمہ کی مکمل کاروائی قضاءِ قاضی میں ہو اور فیصلہ خود بخود ہو جائے۔ اس لئے درایت کا تقاضا بھی یہی ہے کہ لعان کے بعد تفریقِ قاضی سے فرقت واقع ہو۔

ایلاء پر قیاس اور اس کا جواب

ائمہ ثلاثہ کی طرف سے ایلاء کو لعان پر قیاس کیا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ جیسے ایلاء میں بلا تفریقِ حاکم تفریق ہو جاتی ہے۔ لعان میں بھی ایسا ہی ہونا چاہیئے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ لعان کو ایلاء پر قیاس کرنا درست نہیں۔ لعان کے لئے شرعاً قضاء قاضی شرط ہے، اس لئے اس میں تفریق بھی قضاء قاضی سے ہونی چاہیئے۔ اور ایلاء قاضی کی مجلس میں نہیں ہوا تھا، بلکہ اپنے گھر میں ہوا تھا۔ اس لئے اس کا نتیجہ شرعاً قضاء پر موقوف نہیں کیا گیا۔ بلکہ قرآن کریم نے اس کے لئے ایک مدت بیان فرما دی ہے کہ اس کے بعد طلاق واقع ہو جائے گی۔

حالتِ زنا میں قتل کا حکم

اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو حالتِ زنا میں دیکھے تو اس کو قتل کر سکتا ہے یا نہیں؟ اس میں کافی تفصیل ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اگر عین حالت زنا میں دیکھا اور اسی وقت جوشِ غیرت میں آ کر قتل کر دیا تو عند اللہ امید ہے کہ مواخذہ نہ ہوگا۔ احکام دُنیا میں اگر زنا گواہوں سے ثابت ہو گیا تو قصاص نہیں ہوگا اور زنا گواہوں سے ثابت نہ ہو سکا تو قصاص ہوگا۔[۱]

---

[۱] اس مسئلہ پر علامہ شامیؒ نے "باب التعزیر" میں مفصل کلام کیا ہے۔ ملاحظہ فرمایا جائے۔

عن سهل بن سعد .... قصة عويمر العجلاني ۔ ص ۲۸۵

طلاق بعد اللعان کی بحث

اس روایت میں یہ ہے کہ عویمر عجلانی نے لعان کے بعد اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دی تھیں اور آنحضرت صَلَّی اللّٰہ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اس پر سکوت فرمایا۔ اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ لعان سے فرقت نہیں ہوتی، بلکہ اس کے بعد طلاق کی ضرورت ہے۔

ائمہ اربعہ میں گو اس بات میں اختلاف ہوا کہ صرف لعان سے فرقت واقع ہوتی ہے یا تفریق حاکم سے، مگر اتنی بات میں ائمہ اربعہ اور جمہور متفق ہیں کہ لعان سے فرقت واقع ہو جاتی ہے، زوج کے طلاق دینے کی ضرورت نہیں۔ عثمان بتی اور اس کے علاوہ بعض دوسرے سلف کا مسلک یہ بھی ہے کہ لعان کے بعد زوج کے طلاق دینے سے تفریق ہوتی ہے[1]۔ ان حضرات نے زیر بحث حدیث سے استدلال کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عویمر عجلانی نے یہ سمجھ کر کہ لعان سے طلاق واقع نہیں ہوتی طلاق دے دی تھی اور چونکہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ابھی تفریق نہیں فرمائی تھی۔ اس لئے ابھی فرقت ہوئی بھی نہیں تھی اس لئے آپ صَلَّی اللّٰہ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اس پر رد نہ فرمایا۔ آپ صَلَّی اللّٰہ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا سکوت اس لئے نہیں تھا کہ آپ نے طلاق کو معتبر قرار دیا ہے۔ اگر طلاق معتبر ہوتی تو اس کے بعد تفریق نہ فرماتے۔ لہٰذا یہ حدیث عثمان بتی وغیرہ کی دلیل نہیں، البتہ حنفیہ کی دلیل ہے کہ تفریق سے پہلے فرقت واقع نہیں ہوئی۔ قولہٗ: "انظروا فإن جاءت به أسود الخ" مطلب اس کا یہ ہے کہ جب بچہ پیدا ہو تو دیکھا جائے کہ کس سے زیادہ مشابہ ہے؟ عویمر عجلانی سے زیادہ مشابہ ہے یا اس سے جس پر عویمر عجلانی نے زنا کا الزام لگایا ہے۔ اگر عویمر سے زیادہ مشابہ ہوا تو میرا گمان یہ ہے کہ عویمر کا الزام درست نہیں اور اگر اس شخص سے مشابہ ہوا جس پر زنا کا الزام لگایا تو میرے خیال میں عویمر کا الزام درست ہے اور اس کی بیوی کاذب ہے۔ بچے کا کسی سے مشابہ ہونا شرعی حجت تو نہیں، مگر اطمینان کا ذریعہ ضرور ہے۔ آنحضرت صَلَّی اللّٰہ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے کوئی حکم شرعی شباہت پر موقوف نہیں رکھا، بلکہ لعان پر سارا مدار رکھا۔ چنانچہ لعان کی وجہ سے زوج سے حد قذف اور زوجہ سے حد زنا ساقط ہوگئی، زوج سے بچے کا نسب منقطع ہو کر ماں کی طرف منسوب ہوا۔ تاہم محض اطمینان کے لئے فرمایا کہ بچے کی شکل وصورت کی شباہت سے عویمر اور اس کی زوجہ کے صدق وکذب کا اندازہ ہو جائے گا۔ چنانچہ بعد میں بچے کی شباہت نے عویمر کی تصدیق کی۔

أسحم سیاہ أدعج العينين "دعج" کا معنی ہے آنکھوں کے سیاہ حصہ کا سخت سیاہ ہونا۔

---

[1] عمدۃ القاری ج ۲۰، ص ۲۹۵ و فتح الباری ج ۹، ص ۴۴۷ باب اللعان ومن طلق بعدہٗ۔

خدلج الساقین لام کی تشدید اور فتحہ کے ساتھ، موٹی پنڈلی والا۔ أحیمر احمر کی تصغیر ہے۔ وحرۃ چھپکلی کی طرح سُرخ رنگ کا جانور ہے۔ بچے کو سُرخ ہونے میں اس کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے۔ ۲۸۶

وعن أبی ھریرۃ .... قال سعد بن عبادۃ لو وجد مع أھلی رجلا الخ.

حضرت سعد بن عبادہؓ نے آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے اس شخص کے قتل کی اجازت مانگی جس کو وہ اپنی بیوی کے ساتھ بُری حالت میں دیکھیں تو آپ نے اجازت نہیں دی، حضرت سعد بن عبادہؓ نے دوبارہ اجازت مانگی، اس سے ان کا مقصود معاذ اللہ آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا رد نہیں تھا، بلکہ مقصد یہ تھا کہ شاید میرے اصرار کو دیکھ کر حضرت اجازت دے دیں، مگر جب آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے دوبارہ منع فرمایا تو اس پر سر تسلیم خم کر دیا۔

"إنہ لغیور" یاء کے ضمہ اور تخفیف کے ساتھ "فعول" کے وزن پر مبالغہ کا صیغہ ہے۔ بہت زیادہ غیرت والا۔ مقصد یہ تھا کہ حضرت سعد اتنی سختی شدتِ غیرت کی وجہ سے کر رہے ہیں،

"واللہ أغیر منہ" انسان کی طبع پر خلافِ طبیعت چیز دیکھنے سے جو تغیر واقع ہوتا ہے اس کو غیرت کہتے ہیں۔ اس طرح کی غیرت سے حق تعالیٰ پاک ہیں۔ حق تعالیٰ کے "أغیر" ہونے کا مطلب یہ ہے کہ حق تعالیٰ معاصی پر سخت سزا دیتے ہیں۔

اس حدیث میں بیوی کے ساتھ کسی کو بُری حالت میں دیکھنے کی صورت میں قتل کا مسئلہ مذکور ہے۔ یہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

وعنہ أن أعرابیاً أتی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال أن امرأتی الخ ص۲۸۶

حاصل حدیث یہ کہ اعرابی محض شبہ کی بنا پر اپنے بچے کے نسب کی نفی کرنا چاہتے تھے مگر آنحضرتﷺ نے شبہ کی بنا پر نفی کرنے سے منع فرمایا اور ساتھ ہی اس کا شبہ بھی زائل کر دیا کہ جیسے سُرخ نسل کے اونٹوں میں اس کے نسلی رنگ کے برخلاف خاکستری رنگ کا اونٹ پیدا ہو سکتا ہے، ایسے ہی ہو سکتا ہے کہ کبھی بچہ اپنے والد کے ساتھ مشابہت نہ رکھتا ہو۔

وعن ابن عباسؓ .... إن لی امرأۃ لا ترد ید لامس الخ ص۲۸۷

"لا ترد ید لامس" کے مطلب میں دو احتمال ہیں،

(۱) یہ کنایہ ہے اس کے زانیہ اور بدکار ہونے سے۔ اس پر اشکال ہو سکتا ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے زانیہ کے امساک کی اجازت کیسے دی؟ اس کا حل یہ ہے کہ زانیہ کا امساک ہر حال میں قبیح نہیں۔ جب خاوند سختی کرتا ہو اور سختی سے اس کو بدکاری سے باز رکھنے پر قادر ہو اور اس کو اس سے روکتا بھی ہو تو ایسی حالت میں اپنے پاس رکھنے میں حرج نہیں۔ بلکہ بعض حالات میں رکھنا طلاق دینے سے بھی اولیٰ ہوتا ہے جبکہ طلاق کے

بعد اس کے مزید آزاد ہونے کا خدشہ ہو۔

(۲) یہ کنایہ ہے اس کے مال کے سلسلہ میں غیر محتاط ہونے سے۔ مطلب یہ کہ وہ اپنے خاوند کے مال میں احتیاط نہیں برتتی، جو اس کا مال لینا چاہتا ہے اس کو دے دیتی ہے۔

عن عمرو بن شعیب عن أبیه عن جده ...... أن کل مستلحق استلحق بعد أبیه الخ ص۲۸۷

استلحاق کے احکام

اس حدیث میں استلحاق کے احکام بیان کئے گئے ہیں۔ استلحاق کا مطلب یہ ہے کہ کسی شخص کی وفات کے بعد اس کے ورثاء دعویٰ کریں کہ فلاں بچہ بھی متوفی کی اولاد میں سے ہے لہٰذا اس کو بھی ہمارے ساتھ میراث میں شامل کیا جائے ایسے دعویٰ کو "استلحاق" کہتے ہیں اور جس بچے کے نسب کا دعویٰ کیا جائے اس کو "مستلحق" کہتے ہیں۔ استلحاق کی صورتیں ابتداء اسلام میں بہت پیش آتی تھیں۔

ثبوت نسب کا عام اصول تو یہ ہے کہ نکاح کے چھ ماہ بعد منکوحہ سے جو بچہ پیدا ہو اس کا نسب اس کے زوج سے ثابت ہوتا ہے۔ الّا یہ کہ وہ نسب کا انکار کرے تو لعان کے بعد اس سے نسب کٹ جائے گا اور باندی سے بچہ پیدا ہو تو جب مولیٰ اس کے نسب کا اقرار کرے گا تو مولیٰ سے نسب ثابت ہوگا، لیکن اس حدیث میں وفات کے بعد ورثاء کے دعویٰ استلحاق سے نسب ثابت ہونے یا نہ ہونے کے احکام بیان کئے گئے ہیں۔ استلحاق کی کئی صورتیں ہیں۔

(۱) مستلحق (جس کے استلحاق کا دعویٰ کیا جا رہا ہے) کسی حرہ کا بچہ ہے جو متوفی کی نہ منکوحہ رہی اور نہ مملوکہ۔ اس صورت کا حکم یہ ہے کہ اس بچہ کا نسب مرنے والے سے ثابت نہیں ہوگا۔

(۲) مستلحق امہ کا بچہ ہے، مگر وطی کے وقت وہ باندی اس مرنے والے کی ملکیت میں نہیں تھی، اب بھی یہ دعویٰ مسترد ہوگا اور نسب ثابت نہیں ہوگا۔

(۳) مستلحق جس امہ کا بچہ ہے وہ بوقت وطی مرنے والے کی مملوکہ باندی تھی۔ اس کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ مرنے والے نے اس بچے کے نسب کا انکار کر دیا ہو۔ اس صورت میں استلحاق کا دعویٰ مسترد ہوگا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اس نے انکار نہ کیا ہو تو اب دعویٰ تسلیم کیا جائے گا اور وہ بچہ میراث کا حصہ دار ہوگا۔ مگر جو میراث تقسیم ہو چکی ہے۔ اس میں سے حصہ نہیں ملے گا۔ اس کے بعد جو مال تقسیم ہوگا اس میں سے اس بچہ کو بھی حصہ دیا جائے گا۔

وعنه ...... أربع من النساء لا ملاعنة بینهن النصرانیة تحت المسلم الخ ص۲۸۸۔ پہلے بیان ہو چکا ہے کہ حنفیہ کے ہاں لعان شہادات کے قبیل سے ہے،

اس لئے متلاعنین میں اہلیتِ شہادت کا ہونا ضروری ہے۔ کافر اور مملوک چونکہ شہادت کے اہل نہیں، اس لئے نصرانیہ اور مسلمان، یہودیہ اور مسلمان حرۃ اور رقیق اور مملوکہ اور حر کے درمیان لعان نہیں ہو سکتا۔

اب مسئلہ یہ ہے کہ خاوند نے زنا کا الزام لگا دیا، مگر دونوں میں سے کسی میں اہلیتِ شہادت نہ ہونے کی وجہ سے لعان نہ ہو سکا تو خاوند پر حد قذف جاری ہو گی یا نہیں؟ اس میں تفصیل یہ ہے کہ اگر خاوند جس نے الزام لگایا ہے اس میں تو لعان کی اہلیت تھی، مگر بیوی میں اہلیت کی کسی شرط کے نہ ہونے سے لعان نہ ہو سکا تو خاوند پر حد قذف نہیں ہو گی اور اگر خاوند ہی میں شہادت کی اہلیت نہیں تھی اس کی وجہ سے لعان نہ ہو سکا تو اب خاوند پر حد قذف جاری ہو گی۔ مثلاً خاوند نے الزام لگا دیا مگر اس کے عبد، کافر، یا محدود فی القذف ہونے کی وجہ سے لعان نہ ہو سکا تو اب خاوند پر حد قذف جاری ہو گی[1]

باب العدّۃ

حدیث فاطمہ بنت قیس: صـ ۲۸۸

معتدہ مبتوتہ کے نفقہ اور سکنیٰ کا حکم

مغلظہ اور بائنہ دونوں کو "مبتوتہ" کہا جاتا ہے۔ مبتوتہ کی دو حالتیں ہیں حاملہ ہو گی یا غیر حاملہ۔ مبتوتہ اگر حاملہ ہو تو عدت کے دوران خاوند کے ذمہ اس کا نفقہ اور سکنیٰ بالاتفاق واجب ہے۔

مبتوتہ غیر حاملہ کے دورانِ عدت نفقہ اور سکنیٰ کے بارے میں اختلاف ہے۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کا نفقہ اور سکنیٰ دونوں زوج پر لازم ہیں۔ یہی مسلک حضرت عمرؓ، ابن مسعودؓ، سفیان ثوری اور دیگر بہت سے اکابر کا ہے۔ شافعیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ معتدہ مبتوتہ غیر حاملہ کا سکنیٰ تو لازم ہے، نفقہ لازم نہیں۔ امام احمد، اسحاق بن راہویہ اور ظاہریہ وغیرہ کا مذہب یہ ہے کہ نہ نفقہ لازم ہے اور نہ سکنیٰ[2] مطلقہ رجعیہ کے لئے بالاتفاق نفقہ اور سکنیٰ لازم ہے[3]

حنابلہ وغیرہ کی دلیل

حنابلہ وغیرہ۔ فاطمہ بنت قیسؓ کی زیرِ بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں ہے۔ "لا نفقۃ لك إلا أن تكون حاملاً" ایسے ہی فاطمہ بنت قیس کو اپنے خاوند کے گھر کی بجائے ابن ام مکتومؓ

---

[1] الہدایہ ج ۲: صـ ۱۱۲، باب اللعان۔ [2] مذاہب از عینی شرح بخاری صـ ۳۰۷ ج ۲۰۔
[3] ایضاً صـ ۳۰۸ ج ۲۰۔

کے گھر میں عدت گزارنے کا حکم دیا تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ خاوند کے ذمہ سکنیٰ لازم نہیں۔

شافعیہ اور مالکیہ کا استدلال

مالکیہ اور شافعیہ کا استدلال اس طرح ہے کہ سکنیٰ تو قرآن کریم کی آیت " أسكنوهن من حيث سكنتم " سے ثابت ہوا۔ اور نفقہ کی نفی فاطمہ بنت قیس کی حدیث سے ہوگئی۔

حنفیہ کا استدلال

وجوب سکنیٰ کی دلیل تو قرآن پاک کی آیت " لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن " اور آیت " أسكنوهن من حيث سكنتم " ہے اور وجوبِ نفقہ کی دلیل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا عمل ہے کہ فاطمہ بنت قیس کی حدیث پہنچنے کے باوجود مبتوتہ کو نفقہ اور سکنیٰ دلاتے تھے۔ اور فرماتے تھے " لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة وهمت أو نسيت "[1] اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے ضرور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے وجوب نفقہ کے بارے میں سُن رکھا تھا، بلکہ بعض روایات میں تصریح ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا " سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: لها السكنى والنفقة "[2] ایسے ہی سنن دارقطنی میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث مرفوع ہے " المطلقة ثلاثا لها السكنى والنفقة "[3]

اور قواعدِ شریعت کا تقاضا بھی یہی ہے کہ نفقہ واجب ہونا چاہیئے۔ قاعدہ یہ ہے کہ جو کسی کے حق میں محبوس ہو اس محبوس کا نفقہ اسی کے ذمہ ہوتا ہے جس کے حق میں محبوس ہے۔ معتدہ مبتوتہ بھی چونکہ محبوس لحق الزوج ہے۔ اس لئے اس کا نفقہ بھی زوج پر لازم ہوگا۔

جواب

فاطمہ بنت قیس کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ ان کو ابن ام مکتوم کے گھر عدت گزارنے کا حکم اس لئے دیا تھا کہ یہ زبان کی بہت تیز تھیں، زوج کے گھر رہنے کی صورت میں نزاع چلتے رہنے کا اندیشہ تھا ــــــــ اور " لا نفقة لك " کا یہ مطلب نہیں کہ تجھے بالکل نفقہ نہیں ملے گا۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ جس معیار کا نفقہ تو مانگ رہی ہے اس کی تو مستحق نہیں۔ ان کے زوج ابو عمرو بن حفص نے ان کو نفقہ بھیجا تھا، مگر انہوں نے اس کو کم سمجھ کر واپس کر دیا تھا اور اس سے زیادہ کا مطالبہ کر رہی تھی اس کے بارے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اتنے زیادہ نفقہ کی تو مستحق نہیں ہے۔

---

[1] راجع العمدة ج ۲۰: ص ۳۰۸۔ [2] شرح معانی الآثار للطحاوی ص ۳۹ ج ۲۔
[3] اعلاء السنن ج ۱۱: ص ۲۹۵۔

وعن جابر قال طلقت خالتی ثلاثاً فأرادت أن تجد نخلتها الخ ص۲۸۸

معتدہ مطلقہ کے خروج کا حکم

جس عورت کا خاوند وفات پا جائے وہ عورت عدتِ وفات کے دوران دن کے وقت خاوند کے گھر سے اکثر علماء کے ہاں نکل سکتی ہے مطلقہ عورت عدت کے دوران کسی ضرورت سے دن کے وقت گھر سے باہر نکل سکتی ہے یا نہیں ؟ اسمیں ائمہ کا اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ مطلقہ عورت کے لئے عدت کے دوران دن کے وقت گھر سے نکلنا بھی جائز نہیں۔ ائمہ ثلاثہ کے ہاں دن کے وقت نکلنا جائز ہے[1]

ائمہ ثلاثہ کی دلیل

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت جابرؓ کی زیر بحث حدیث سے ہے۔ ان کی خالہ کو عدتِ طلاق میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گھر سے باہر نکلنے کی اجازت دی ہے۔

حنفیہ کے دلائل

① امام ابوحنیفہؒ نے قرآن کریم کی آیت " ولا یخرجن إلا أن یأتین بفاحشة مبینة " کے عموم سے استدلال کیا ہے۔ اس آیت میں مطلقہ کو انقضاء عدت سے پہلے نکلنے سے صریح نہی ہے۔ قرآن پاک کے اس قطعی عموم میں حضرت جابرؓ کی اس خبر واحد کی وجہ سے تخصیص وتقیید نہیں کی جا سکتی۔

② قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ اس کو گھر سے باہر نکلنے کی اجازت نہ ہو۔ اس لئے کہ متوفی عنہا زوجہا تو کبھی اپنے اخراجات کے لئے گھر سے باہر نکلنے پر مجبور ہو سکتی ہے، مگر مطلقہ کا نفقہ تو خاوند کے ذمہ ہے لہٰذا اس کو باہر نکلنے کی کوئی ضرورت نہیں۔

حدیث جابرؓ کے جوابات

① ممکن ہے کہ یہ حدیث احکام عدت کے نازل ہونے سے پہلے کی ہو۔ بعد میں عدت کے احکام نازل ہوئے تو یہ حکم منسوخ ہو گیا۔

② ہو سکتا ہے کہ حضرت جابرؓ کی خالہ نفقہ کے لئے خروج کی محتاج ہوں کہ انہوں نے اپنے زوج سے عدت کے نفقہ کے بدلے میں خلع کر لیا ہو۔ اس لئے عدت میں اب وہ نفقہ کے لئے محتاج ہوں گی۔ اور ایسی صورت میں ہمارے ہاں بھی خروج جائز ہے[2]

حضرت جابرؓ کی حدیث کے معمول بہ نہ ہونے کی ایک واضح تائید اس سے ہوتی ہے کہ خود راوی حدیث حضرت جابرؓ نے عدم جواز خروج کا فتویٰ دیا ہے۔ امام طحاویؒ نے حضرت جابرؓ کا یہ قول نقل کیا ہے،

---

[1] مذاہب از عمدۃ القاری ج ۲۰ ص ۳۰۸

[2] فتح القدیر ج ۴ ص ۱۶۶

"أنه قال في المطلقة : أنها لا تعتكف ولا المتوفى عنها زوجها ولا تخرجان من بيوتهما حتى توفيا أجلهما"[1] اور راوی کا فتوے اپنی روایت کے خلاف ہونا اس روایت کے منسوخ یا مؤوّل ہونے کی دلیل ہے۔

وعن أم سلمة .... أن ابنتي توفي عنها زوجها وقد اشتكت عينها الخ صفحہ ۲۸۸ "عين" پر رفع اور نصب دونوں درست ہیں۔ رفع کی صورت میں یہ "اشتكت" کا فاعل ہوگا۔ اور نصب کی صورت میں "اشتكت" کا مفعول ہوگا اور فاعل اس میں ضمیر ہے جو "ابنتي" کی طرف راجع ہے۔

ترمي بالبعرة على رأس الحول۔ صحیح بخاری ومسلم کی دوسری روایت میں خود حضرت زینبؓ سے "رمی بالبعرة" کی تفسیر پوچھی گئی تو انہوں نے بتایا کہ متوفی عنہا زوجہا ایک بند کوٹھڑی میں انتہائی تنگی کے ساتھ ایک سال گزارتی۔ اس کے بعد جب نکلتی تو اونٹ کو رمی کرکے عدت ختم کردیتی۔ رمی کی کئی تفسیریں کی گئی ہیں۔ ایک یہ ہے کہ بطور تفاؤل کے رمی کرتی کہ اب یہ حالت دوبارہ نہیں ہوگی۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کا مقصد دین کا یسر بیان فرمانا ہے کہ جاہلیت میں تو ایک سال عدت گزاری جاتی تھی وہ بھی اتنے شدائد کے ساتھ۔ اسلام نے تو صرف چار ماہ، دس دن عدت رکھی ہے پھر اس میں بھی جاہلیت کی طرح بے جا سختیاں نہیں ہیں۔ اس کے باوجود اس میں مزید رخصتیں تلاش کرنے کی کوشش کی جارہی ہے۔

عدتِ وفات میں اکتحال کا حکم

عدتِ وفات میں احداد کے دوران عورت سُرمہ لگا سکتی ہے یا نہیں؟ ـــــــ امام احمدؒ کے نزدیک کسی صورت میں اکتحال جائز نہیں، عذر ہو یا نہ ہو؟ امام شافعیؒ کے نزدیک عذر کی حالت میں رات کو لگا سکتی ہے۔ دن کو نہیں لگا سکتی۔ دن کو صاف کردینا چاہیئے۔ امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بغیر عذر کے جائز نہیں۔ عذر کی حالت میں جائز ہے دن کو بھی اور رات کو بھی ـــــــ حنابلہ کا استدلال حضرت ام سلمہؓ کی زیرِ بحث حدیث سے ہے اس میں باوجود مرض کے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت نہیں دی معلوم ہوا کہ عذر کی حالت میں بھی ناجائز ہے۔

جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو قرائن سے یہ بات معلوم ہوگئی ہوگی کہ مرض اتنا شدید نہیں جس کے لئے سُرمہ کی ضرورت ہو یا یہ نہی کسی خاص قسم کے سُرمہ سے ہوگی جس کا مقصد تزین ہوتا ہے۔ اس حدیث کے مؤول ہونے کا ایک واضح قرینہ یہ ہے کہ حضرت ام سلمہؓ سے

---

[1] شرح معانی الآثار للطحاوی صفحہ ۴۰ ج ۲۔

ایک موقعہ پر یہی مسئلہ پوچھا گیا تو انہوں نے مرضِ شدید کی حالت میں اجازت دی۔[1]

الفصل الثانی:

عن زینب بنت کعب أن الفريعة بنت مالك بن سنان و هی أخت أبی سعيد الخ ص۲۸۹۔

عدتِ وفات میں کسی عذر کی وجہ سے خاوند کے گھر سے نکلنا جائز ہے۔ فریعہ بنت مالک کو پہلے معذور سمجھ کر اجازت دے دی اس کے بعد معلوم ہوا ہوگا کہ معذور نہیں، اس لئے منع فرمادیا۔

الفصل الثالث:

عن سليمٰن بن اليسار أن الأحوص هلك بالشام حين دخلت امرأته الخ ص۲۸۹۔

حدیث "طلاق الأمة ثنتان وعدتها حيضتان" کے تحت یہ بیان ہو چکا ہے کہ طلاق کی عدت تین قروء ہیں۔ "قروء" کے مصداق میں اختلاف ہے۔ بعض کے ہاں حیض اس کا مصداق ہے اور بعض کے ہاں طہر۔ صحابہ میں اس مسئلہ میں اختلاف رہا ہے۔ اس اختلاف کا ثمرہ یہ ہے کہ جن کے ہاں عدت حیض سے ہوتی ہے ان کے نزدیک تیسرا حیض عدت کا حصہ ہے اور جن کے نزدیک عدت طہر سے شمار ہوتی ہے ان کے مذہب کے مطابق تیسرا حیض شروع ہوتے ہی عدت ختم ہوجاتی ہے۔

حضرت زید بن ثابتؓ کا مسلک یہ تھا کہ عدت طہر سے ہوتی ہے اس لئے انہوں نے فرمایا کہ جب تیسرے حیض میں داخل ہوگئی تو عدت ختم ہوگئی ــــــ اس واقعہ میں حضرت معاویہؓ نے حضرت زیدؓ سے مسئلہ پوچھا اور انہوں نے جواب میں صرف فتویٰ دیا، دلیل بیان نہیں فرمائی۔ اس سے معلوم ہوا کہ صحابہؓ میں یہ رواج تھا کہ کسی کے علم پر اعتماد کر کے اس سے مسئلہ پوچھ کر، دلیل پوچھے بغیر عمل کر لیتے تھے۔ اسی کا نام "تقلید" ہے۔ معلوم ہوا کہ صحابہ میں سے بعض بعض کی تقلید کیا کرتے تھے۔

باب الاستبراء

جب کوئی شخص کسی باندی کا مالک بنے تو اس پر "استبراء" واجب ہے۔ "استبراء" کا مطلب یہ ہے کہ یہ یقین کرلیا جائے کہ غیر کا نطفہ مستقر نہیں ہے۔ اگر باندی حاملہ ہو تو اس کا استبراء وضع حمل ہے۔ وضع حمل

[1] سنن ابی داؤد ص۳۱۵ ج۱۔

ـــــــــــ سے پہلے وطی جائز نہیں۔ اگر حاملہ نہ ہو تو دو صورتیں ہیں۔ حائضہ ہوگی یا غیر حائضہ۔ حائضہ کا استبراء ایک حیض ہے اور غیر حائضہ کا ایک ماہ۔

استبراء میں حکمت یہ ہے کہ بغیر استبراء کے وطی کرنے کی صورت میں جو بچہ پیدا ہوگا اس میں یہ بھی احتمال ہوگا کہ غیر کے نطفہ سے ہو۔ اب اگر اس کا نسب اپنی طرف کرے تو احتمال ہے کہ دوسرے کا بچہ اپنی طرف منسوب کرلیا ہے، اور اگر دوسرے کی طرف نسبت کرے تو ممکن ہے کہ اس کا بچہ ہو اور اس کی نسبت دوسرے کی طرف کردی۔ استبراء نہ کرنے سے نسب کے التباس کا اندیشہ ہے۔ اس لئے استبراء کا حکم ہوا۔

اسی حکمت کی طرف آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے اس باب کی پہلی حدیث میں ـــــــــــ بغیر استبراء کے وطی کر لینے پر ناراضگی کا اظہار فرمایا اور ارشاد فرمایا: "کیف یستخدمہ وھو لا یحل لہٗ أم کیف یورثہ وھو لا یحل لہٗ" حاصل اس کا یہ ہے کہ حاملہ سے بغیر استبراء کے وطی کرلی تو چھ ماہ بعد پیدا ہونے والا بچہ دونوں کا ہوسکتا ہے۔ اب اگر یہ نسب کا اقرار نہ کرے اور اس کو غلام بنالے تو اندیشہ ہے کہ اس نے ولد کو غلام بنالیا ہو۔ اب ولد کو غلام بنانے اور قطع نسب کے گناہ کا مرتکب ہوگا اور اگر نسب کا اقرار کرے تو اندیشہ ہے کہ یہ دوسرے کا بچہ ہو اور اس نے اس کو اپنا وارث بنادیا۔ اب ولد غیر کا نسب اپنی طرف کرنے اور اس کو اپنا وارث بنانے کے گناہ کا مرتکب ہوگا۔ اس لئے اس پر لازم ہے کہ استبراء کرے تاکہ محظورات سے بچا رہے۔

عن مالك .... کان یأمر باستبراء الإماء بحیضة إن کانت ممن تحیض الخ ص۲۹۰۔

غیر حائضہ کے استبراء کی مدت

باندی حائضہ نہ ہو، بلکہ صغیرہ یا آئسہ ہو تو اس کے استبراء کی مدت کیا ہے؟ اس میں ائمہ کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کے استبراء کی مدت ایک ماہ ہے[1] امام شافعی کا ایک قول اور امام احمد کی ایک روایت بھی اسی طرح ہے[2] امام احمد کی مشہور روایت اور امام شافعیؒ کا ایک قول یہ ہے کہ غیر حائضہ کے استبراء کی مدت تین ماہ ہے[3] اس مسئلہ میں اور بھی متعدد اقوال ہیں[4]

حنفیہ کا استدلال شریعت کے اصول عام سے ہے۔ شریعت نے عدت کے دوسرے مسائل میں ایک مہینہ حیض کے قائم مقام قرار دیا ہے۔ لہٰذا یہاں بھی ایسا ہی ہوگا۔ حائضہ کا استبراء ایک حیض سے ہوتا ہے تو غیر حائضہ کا ایک ماہ سے ہونا چاہیئے[5]

---

[1] الہدایۃ ص۳۹۵ ج۴۔ [2] المغنی لابن قدامۃ ص۵۰۴ ج۷۔ [3] ایضاً

[4] مزید تفصیل "اعلاء السنن" ص۲۱۹ ج۱۷ پر ملاحظہ ہو۔

وعن ابن عمر أنه قال إذا وهبت الوليدة اللتي توطأ أو بيعت الخ ص۲۹۰

اکثر سلف کا مذہب یہی ہے کہ باندی ثیبہ ہو یا باکرہ استبراء کا حکم دونوں کو عام ہے۔ دونوں میں فرق نہیں ہے۔ تمام مرفوع احادیث جن میں استبراء کا حکم دیا گیا ہے وہ عام ہیں ان میں ثیبہ اور باکرہ کا فرق نہیں یہ جمہور کی دلیل ہے۔[1]

باب بلوغ الصغیر وحضانتہ فی الصغر ص۲۹۲

الفصل الأول:

عن ابن عمرؓ قال عرضت علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عام أحد الخ ص۲۹۲

لڑکا اور لڑکی کب بالغ ہوتے ہیں؟

بچے کے بلوغ کی علامات یہ ہیں۔ (۱) احتلام، (۲) احبال (۳) انزال عند الوطی اور بچی کے بلوغ کی علامات یہ ہیں۔ (۱) حیض (۲) حبل (۳) احتلام ——— بچہ جب ۱۲ سال کا اور بچی ۹ سال کی ہو جائے تو اس کے بعد ان علامات میں سے کوئی علامت نمایاں ہو تو اس کے بلوغ کا فیصلہ کر دیا جائے گا۔ وہ بچہ اور بچی بالغ شمار ہونگے۔ اس میں جمہور کا اتفاق ہے۔ اس میں معتد بہ خلاف نہیں ہے[2] البتہ یہاں دو باتوں میں اختلاف ہوا ہے۔ ایک یہ کہ اگر مذکورہ بالا علامات میں سے کوئی علامت ظاہر نہ ہو تو کس عمر میں بچے اور بچی کے بلوغ کا حکم ہوگا اس میں ائمہ کا اختلاف ہوا ہے۔

صاحبین کا مذہب یہ ہے کہ بچے اور بچی میں اگر علامت بلوغ ظاہر نہ ہو تو دونوں پندرہ سال کی عمر میں بالغ شمار ہوں گے۔ اوزاعی، امام احمد اور امام شافعی کا بھی یہی مذہب ہے۔ داؤد ظاہری کے نزدیک بلوغ کے لئے عمر کی کوئی تحدید نہیں ہے۔ جب تک مذکورہ بالا علامات میں سے کوئی علامت ظاہر نہ ہو اس وقت تک بالغ نہیں ہوگا امام مالک کا قول بھی اسی طرح ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ بچہ سترہ یا اٹھارہ سال کا علی اختلاف الروایتین بالغ ہوگا۔ اور بچی سترہ سال کی۔[3]

حنفیہ کے ہاں مفتیٰ بہ صاحبین کا قول ہے کہ کوئی علامت بلوغ ظاہر نہ ہونے کی صورت میں بچہ اور بچی دونوں پندرہ سال کی عمر میں بالغ ہوں گے۔[4] خلاصہ یہ کہ معمول بہ جمہور کے ہاں بچے اور بچی دونوں کے لئے پندرہ سال کا قول ہے اور زیر بحث حدیث ابن عمرؓ سے جمہور کی تائید ہوتی ہے۔

---

[1] مزید تفصیل کے لئے "اعلاء السنن" ص۱۴۳ ج ۱۷ ملاحظہ ہو۔ [2] المغنی لابن قدامۃ ج ۴ ص۵۰۸، کتاب الحجر۔
[3] مذاہب از مغنی ص۵۰۹، ص۵۱۰ ج ۴ [4] رد المختار ص۱۰۱ ج ۵ کتاب الحجر فصل بلوغ الغلام۔

انبات علامتِ بلوغ ہے یا نہیں؟

دوسرے اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ انبات یعنی زیرِ ناف بالوں کا اگنا علامتِ بلوغ ہے یا نہیں؟ حنفیہ کے ہاں انبات علامتِ بلوغ نہیں ہے[۱] ائمہ ثلاثہ کے ہاں انبات یعنی سخت بال اگنا علامتِ بلوغ ہے۔ بالوں کی روئیں سی اگنا کسی کے ہاں بھی علامتِ بلوغ نہیں ہے[۲]۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال بنو قریظہ کے مشہور واقعہ سے ہے۔ جس میں جس کے بال ہوں اس کے قتل کا حکم دیا گیا اور جس کے بال نہ ہو اس کو چھوڑ دینے کا فیصلہ فرمایا۔ ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ اس موقعہ پر انبات کے ذریعہ بلوغ کا فیصلہ کیا گیا تھا۔ حنفیہ کی طرف سے اس کے دو جواب ہیں۔

(۱) اس موقعہ پر تو ایک ضرورت کی وجہ سے انبات کی بنیاد پر بلوغ کا فیصلہ کیا گیا تھا کہ احتلام اور عمر وغیرہ دوسری علاماتِ بلوغ کا علم نہیں تھا اس لئے ضرورۃً انبات کو ہی بنیاد بنا لیا گیا کہ عموماً انبات بوقت بلوغ ہی ہوتا ہے۔ ایک وقتی ضرورت کی وجہ سے کئے گئے فیصلہ کو عام قاعدہ نہیں بنایا جا سکتا۔

(۲) قتل کا مدار بالغ یا نابالغ ہونا نہیں تھا، بلکہ مدار یہ تھا کہ جس سے اندیشۂ فساد ہو اس کو قتل کر دیا جائے، جس سے اندیشۂ فساد نہ ہو اس کو چھوڑ دیا جائے۔ اس کا اندازہ انبات سے لے لیا گیا۔ انبات سے بلوغ یا عدم بلوغ کا فیصلہ نہیں کیا گیا، بلکہ اس کو جنگ کی طاقت ہونے یا نہ ہونے کی علامت قرار دیا گیا ہے۔ لہٰذا اس واقعہ کا علامتِ بلوغ ہونے یا نہ ہونے سے کوئی تعلق نہیں۔

وعن أبي هريرة .... خير غلاما بين أبيه وأمه۔ ص۲۹۳

اتنی بات پر تو ائمہ کا اتفاق ہے کہ جب میاں، بیوی میں طلاق کی وجہ سے فرقت ہو جائے تو چھوٹے بچے اور بچی کی حضانت کی حقدار اس کی ماں ہوگی۔ بشرطیکہ ماں بچے کے کسی غیر ذی رحم محرم سے شادی نہ کرلے اگر اس نے بچے کے غیر ذی رحم محرم سے نکاح کر لیا تو اس کا حق حضانت ختم ہو جائے گا۔ البتہ حضانت کی تفصیلات میں کچھ اختلاف ہے۔

تخییرِ غلام کی بحث

حنفیہ کے ہاں جبتک بچہ سن تمیز کو نہ پہونچ جائے اسوقت تک ماں حضانت کی حقدار ہوگی جب سن تمیز کو پہنچ جائے یعنی خود کھا پی سکے کپڑے پہن سکے اور استنجاء کر سکے اس وقت باپ اسکی پرورش کا حقدار ہوگا۔ بعض نے تمیز کے لئے سات سال کی عمر بھی مقرر کی ہے۔ خلاصہ یہ کہ حنفیہ کسی صورت میں بچے کی تخییر کے قائل نہیں۔

---

[۱] ردالمختار ص۱۰۱ ج ۵۔ [۲] مذاہب از "المغنی" لابن قدامۃ ص۵۰۸ ج ۴۔ مغنی میں شافعیہ کا دوسرا قول بھی نقل کیا گیا ہے اور "روح المعانی" ج ۴ ص۱۸۲ میں شافعیہ کی طرف انبات کے معتبر ہونے کی نسبت پر کلام بھی کیا گیا ہے۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ وہ تخییرِ غلام کے قائل نہیں۔

حنابلہ اور شافعیہ کے ہاں سات سال تک تو ماں حقدار ہوگی سات سال کا ہوجانے پر بچے کو اختیار دیا جائے گا۔ ماں، باپ میں سے جس کو وہ اختیار کرے وہ پرورش کا حقدار ہوگا۔[1]

حنفیہ اور مالکیہ کی دلیل

وہ تمام روایات جن میں تخییر استہام کے بغیر آنحضرت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نے ماں یا خالہ وغیرہ کو حضانت کا مستحق قرار دیا حنفیہ کے دلائل ہیں۔ مثلاً یہاں مشکوٰۃ میں براء بن عازب کی حدیث جس میں بنت حمزہ خالہ کے حوالہ کرکے فرمایا " الخالة بمنزلة الأم"۔ ایسے ہی اس کے بعد "عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ" کی حدیث۔ ان دونوں حدیثوں میں بغیر تخییر کے ماں اور خالہ کو حقِ حضانت دیا گیا ہے۔

شافعیہ وحنابلہ کی دلیل

شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال زیر بحث حدیث سے ہے جس میں ایک بچے کو آنحضرت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نے ماں باپ کے پاس جانے کا اختیار دیا

جوابات

① وہ دونوں ماں، باپ قرعہ اندازی اور تخییر پر برضا ورغبت آمادہ تھے اس لئے آپ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نے بطور صلح اور قطع منازعت کے یہاں اس طرح فرمایا۔ بطور حجۃ شرعیہ کے قرعہ اندازی نہیں فرمائی۔[2]

② آپ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نے باپ کو مطمئن کرنے کے لئے ایسا فرمایا اور ساتھ ہی دعاء فرمادی کہ یہ بچہ ماں کو اختیار کرے اور قرائن سے اندازہ ہوچکا تھا کہ یہ بچہ ماں کو اختیار کرے گا۔

③ بعض نے کہا کہ یہ بچہ بالغ ہوچکا تھا اس لئے اس کو اختیار دیا گیا۔ اور بالغ میں کسی کا اختلاف نہیں۔ اگلی روایت میں عورت کے الفاظ " وقد نفعني وسقاني من بئر أبي عنبة " کہ وہ بچہ کنویں سے پانی لاکر مجھے پلاتا ہے گو بالغ ہونے کی واضح دلیل نہیں، مگر اس کے بڑے ہونے کا ایک قرینہ ضرور ہے۔

---

[1] مذاہب از " المغني لابن قدامة " صـ ۶۱۳ ج ۷۔

[2] اس کی تائید طحاوی کی اس روایت سے ہوتی ہے جس میں یہ الفاظ ہیں: " أنه عليه السلام قال لهما: هل لكما أن تخيرا؟ فقالا: نعم! " (إعلاء السنن صـ ۲۸۵ ج ۱۱ ناقلاً عن "مشكل الآثار" للطحاوي (ج ۴: صـ ۱۸۰)

کتاب العتق

باب إعتاق العبد المشترک وشری القریب والعتق فی المرض [۲۹۴]

الفصل الاوّل:

عن ابن عمر ...... من أعتق شرکا لہ فی عبد وکان لہ مال یبلغ ثمن العبد الخ [۲۹۴]

عبد معتق البعض کا حکم جب کوئی غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو ان میں سے ایک مالک اپنے حصے کو آزاد کردے تو اس صورت میں کیا حکم ہوگا۔ دوسرے مالک کے حصہ میں کیا کیا جائے گا۔ امام نووی رحمہ اللہ نے اس مسئلہ میں فقہاء کے دس قول[1] اور حافظ عینی نے چودہ قول نقل کئے ہیں[2]۔ ہم ان میں سے مناسب اختصار کے صرف تین قول ذکر کریں گے جو اس مسئلہ میں زیادہ اہم اور اشہر ہیں۔

مذاہب امام ابوحنیفہ کا مذہب۔ اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ جس شریک نے اپنا حصہ آزاد کیا ہے یہ دو حال سے خالی نہیں معسر ہوگا یا موسر۔ موسر ہونے سے مراد یہ ہے کہ دوسرے شریک کے حصے کے برابر اس کے پاس مال موجود ہوگا اور جس کے پاس اتنا مال نہیں وہ معسر کہلائے گا۔ اگر آزاد کرنے والا شریک معسر ہو تو دوسرے شریک کو دو اختیار ہیں۔ اعتاق اور استسعاء۔ اعتاق کا مطلب یہ ہے کہ دوسرا شریک بھی اپنا حصہ مفت آزاد کردے اور استسعاء کا معنی ہے کہ غلام کو کہے کہ تم کمائی کرکے میرے حصے کی جتنی قیمت بنتی ہے مجھے لادو پھر وہ آزاد ہو جائے گا۔ اگر آزاد کرنے والا شریک موسر ہو تو دوسرے شریک کو تین اختیار ہیں۔ اعتاق یا استسعاء یا تضمین۔ تضمین کا معنیٰ یہ ہے کہ دوسرا شریک اپنے حصے کی قیمت کا آزاد کرنیوالے شریک کو ضامن بنادے اپنے حصے کی قیمت کے پیسے اس سے بھرلے اگر دوسرے شریک نے تضمین اختیار کی تو ولاء کا حق صرف پہلے آزاد کرنے والے شریک کے لئے ہوگا۔ وہی اس کا معتق سمجھا جائے گا اور غلام کی طرف اتنے مال میں رجوع

[1] شرح مسلم للنووی ص ۴۹۲ ج ا شروع کتاب العتق [2] عمدۃ القاری ص ۸۲ ج ۱۳

کرے گا۔ حصّہ کی ضمان بھری ہے اور اگر دوسرے شریک نے اعتاق یا استسعاء اختیار کیا تو ولاء اِن دونوں کے درمیان مشترک ہوگی۔

صاحبین کا مذہب

صاحبین کا مذہب یہ ہے کہ اگر آزاد کرنیوالا شریک معسر ہے تو دوسرے شریک کو صرف استسعاء کا حق ہے اور اگر یہ مُوسر ہے تو دوسرے شریک کو صرف تضمین کا حق ہے۔ استسعاء کا حق نہیں ہے۔ صاحبین کے مذہب پر ولاء ہر صورت میں مُعتِق اوّل کی ہوگی۔

امام شافعیؒ کا مذہب

امام شافعی کے نزدیک اگر آزاد کرنے والا شریک موسر ہوا تو دوسرے شریک کو تضمین کا حق ہے غلام پورا آزاد ہو جائے گا۔ اگر آزاد کرنے والا معسر ہوا تو دوسرے شریک کو نہ استسعاء کا حق ہے نہ تضمین کا بس جتنا غلام آزاد ہوگیا اتنا آزاد ہے۔ غلام کا باقی حصہ دوسرے شریک کا مملوک ہے ایک دن یہ اس کی خدمت کرے گا ——— اور ایک دن آزاد اور فارغ رہے گا۔ امام شافعی استسعاء بالمعنی المعروف کے کسی صورت میں قائل نہیں ہیں۔ نہ حالت یسار میں نہ عسار میں۔

اعتاق متجزی ہے یا نہیں؟

یہاں ایک دوسرا اختلاف بھی ہے وہ یہ کہ اعتاق متجزی ہے یا نہیں؟ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اعتاق مطلقاً متجزی ہے یعنی یسار میں بھی عسار میں بھی صاحبین کے نزدیک اعتاق مطلقاً غیر متجزی ہے یسر میں بھی عسر میں بھی امام شافعی کے نزدیک اگر معتق اول معسر ہوا تو اعتاق متجزی ہوگا اس کے حصے کا اعتاق ہوگا دوسرے کے حصے کا اعتاق نہیں ہوا اگر یہ موسر ہوا تو ان کے نزدیک اعتاق غیر متجزی ہے۔ اِس صورت میں اِن کے نزدیک پورا غلام آزاد ہو جائے گا۔ یہ بات یاد رہے کہ جو حضرات اعتاق کو متجزی مانتے ہیں ان کا مطلب یہ نہیں کہ ایک غلام کے کچھ حصہ میں رقیت یعنی غلامی ہوگی اور دوسرے حصے میں حریت ہوگی۔ اس لئے کہ ایک غلام میں ایک وقت میں رقیت اور حریت دونوں وصفوں کا ایک جہت سے جمع ہونا یہ سب کے نزدیک محال ہے۔ تجزّی اور عدم تجزی میں جو اختلاف ہے اس کی توضیح یہ ہے کہ امام صاحب جس اعتاق کو متجزی مانتے ہیں ——— وہ اعتاق بمعنی ازالۂ ملک ہے یعنی ایک شریک کی ملک زائل ہوگئی اور دوسرے کی ملک باقی ہے۔ اگر اس نے اپنا حصہ آزاد کردیا تو ابھی تک یہ سارا غلام رقیق ہے کسی حصہ میں حریت نہیں آئی۔ البتہ اتنا ہوا ہے کہ آزاد کرنیوالے کے حصہ کی ملک ختم ہوگئی۔ دوسرے کی ملک اٹھانے کے لئے شریعت نے تین صورتیں تجویز کی ہیں۔ دوسرا اعتاق کردے یا استسعاء کرے یا تضمین کرے۔ جب تینوں میں سے ایک کام ہوگیا تو اس کے حصے کی ملک بھی چلی گئی اب پورا غلام آزاد ہوگیا اِس میں حریت آگئی۔ دوسرے حصے کی ملکیت کو بھی اِن تین طریقوں میں سے ایک طریقہ سے زائل کرنا ضروری ہے جس غلام کا ——— کچھ حصہ آزاد ہوگیا وہ اگرچہ امام صاحب کے نزدیک رقیق ہے لیکن تینوں میں سے ایک کام کرکے بہرکیف یہ آزاد ہوکے رہے گا۔ چونکہ اب اس کو آزادی

سی مال کے اعتبار سے لازمی ہوگئی ہے۔ اس لئے حدیث میں اس کو فَهُوَ عَتِيقٌ کہدیا ہے۔ امام صاحب کے مذہب پر اس کا مطلب یہ نہیں کہ ابھی آزاد ہوگیا۔ بلکہ یہ ہے کہ مآلاً میں یہ آزاد ہوکر رہے گا۔ صاحبین جس اعتاق کو غیر متجزی مانتے ہیں وہاں اعتاق بمعنی اثبات الحریۃ ہے۔ ان کے نزدیک جب ایک شخص نے اپنا حصہ آزاد کردیا تو پورا غلام اسی وقت عتیق اور حربن گیا۔ البتہ دوسرے شریک کو نقصان سے بچانے کے لئے استسعاء یا تضمین کا حق دیا جائے گا۔ مُعتِق پہلے ہی کو سمجھا جائے گا۔ اس لئے ولاء بھی اسی کے لئے ہوگا۔ اس تقریر سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ امام صاحب اور صاحبین کا جو اعتاق کے متجزی یا غیر متجزی ہونے میں اختلاف ہے وہ اعتاق کی تفسیر کے اختلاف پر مبنی ہے امام صاحب نے اعتاق کی تفسیر کی ہے ازالۃ الملک سے اور صاحبین نے اثبات الحریۃ سے۔ اثبات الحریۃ تو کسی کے نزدیک بھی متجزی نہیں ہوسکتا اس لئے کہ حریۃ اُن اوصاف حکمیہ میں سے ہے جو آتی ہیں تو پورے طور پر آتی ہیں اور جاتی ہیں تو پورے طور پر جاتی ہیں اور ازالۃ الملک کے متجزی ہونے میں کوئی اشکال نہیں۔ اس لئے کہ ملک آنے میں بھی متجزی ہوسکتی ہے اور جانے میں بھی۔ اس تقریر سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ ایسا کسی کے نزدیک بھی نہیں ہوتا کہ غلام کے کچھ حصہ میں عتق یعنی آزادی ہو اور کچھ حصہ میں عتق نہ ہو معلوم ہوا کہ عتق کی تجزی کا کوئی بھی قائل نہیں۔ اس کو سب غیر متجزی مانتے ہیں اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ بعض فقہاء نے جو اس مسئلہ میں یہ عنوان اختیار کیا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک عتق متجزی ہے۔ صاحبین کے نزدیک عتق متجزی نہیں یہ عنوان غلط ہے صحیح عنوان اس مسئلہ میں یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ امام صاحب کے نزدیک اعتاق متجزی ہے اور صاحبین کے نزدیک اعتاق غیر متجزی ہے۔ تو یہ اختلاف عتق کی تجزی یا عدم تجزی میں نہیں ہے بلکہ یہ اختلاف اعتاق کی تجزی یا عدم تجزی میں ہے۔ کما نبہ علیہ ابن الہمام[1] جن کتابوں میں اس کا عنوان عتق کی تجزی یا عدم تجزی اختیار کیا گیا ہے۔ وہاں یہ توجیہ کرنی چاہیئے کہ مجازاً عتق بول کر اعتاق مُراد ہے۔ صاحبین کے نزدیک فریقین میں سے جب ایک شریک نے اپنا حصہ آزاد کردیا تو پورا غلام آزاد ہوگیا تو اب دوسرے کے لئے اعتاق بمعنی اثبات الحریۃ کا کوئی موقعہ نہیں۔ اس لئے ان کے نزدیک یسار یا اعسار میں اعتاق والی صورت نہیں ہوگی۔ ان کے ہاں یا تضمین ہوگی یا استسعاء۔ امام صاحب کے نزدیک ایک کے اپنا حصہ آزاد کرنے سے وہ پوری طرح سے ابھی رقیق ہے صرف اس کے حصہ کی ملکیۃ زائل ہوئی ہے تو دوسرے کو یہ موقعہ بھی حاصل ہے کہ اعتاق کردے یعنی اپنے حصے کی ملکیۃ کو زائل کردے۔ اَب اعتاق پر تو کلام کرنے کی ضرورت نہیں۔ امام صاحب اور صاحبین کے مذہب میں فرق اصلی یہ رہ گیا کہ یسار کی صورت میں صاحبین کے نزدیک دوسرے شریک کو صرف تضمین کا اختیار ہے اور امام صاحب کے نزدیک تضمین اور استسعاء دونوں اور امام شافعی کے نزدیک کسی صورت میں بھی استسعاء بالمعنی المعروف نہیں ہے۔

خلاصۂ تقریر

اس تقریر کا خلاصہ امور ذیل ہیں۔

(۱) امام صاحب کے نزدیک مُعتِق اول کے یسار کی صورتمیں دوسرے شریک کو اعتاق یا

[1] فتح القدیر ج ۴ ص ۲۵۶

استسعاء یا تضمین کا حق ہے اور عسار کی صورت میں دوسرے شریک کو اعتاق اور استسعاء کا حق ہے صاحبین کے نزدیک یسار میں دوسرے کو تضمین کا حق ہے عسار میں صرف استسعاء کا امام شافعی کے نزدیک یسار میں دوسرے کو صرف تضمین کا حق ہے عسار میں پہلے کا حصہ آزاد ہو گیا دوسرے کا حصہ مملوک ہے ایکدن اسکی خدمت کریگا ایکدن آرام کرے گا۔

(۲) امام صاحب کے نزدیک اعتاق مطلقاً متجزی ہے اور اعتاق سے مراد ازالۂ ملک ہے صاحبین کے نزدیک اعتاق مطلقاً متجزی نہیں اور اس سے مراد اثبات الحریۃ ہے۔ امام شافعی کے نزدیک عسار میں اعتاق متجزی ہے یسار میں نہیں۔

(۳) امام صاحب کے نزدیک جب پہلے نے اپنا حصہ آزاد کیا تو ابھی تک یہ رقیق ہی ہے۔ صرف پہلے کا علاقۂ ملکیہ ختم ہو گیا دوسرے کا باقی ہے لیکن وہ بھی باقی نہیں رہ سکتا تین طریقوں میں سے ایک سے ضرور ختم ہوگا حدیث میں فَهُوَ عَتِيقٌ کا مطلب امام صاحب کے نزدیک یہی ہے کہ اب اِن تین میں سے ایک کام کر کے اِس غلام کی مملوکیت ختم ہو کر رہے گی۔ امام شافعی کہیں گے کہ یسار کی صورت میں ابھی آزاد ہو گیا اور عسار کی صورت میں نہیں۔ صاحبین کے نزدیک جب ایک کا حصہ آزاد ہوا تو پورا غلام آزاد ہو گیا دوسرے کو استسعاء یا تضمین کا حق ہے۔

(۴) صاحبین کے نزدیک ولاءُ پہلے کے لئے ہوگا۔ امام صاحب کے نزدیک تضمین کی صورت میں پہلے کے لئے ہوگا (ولاءُ) اور باقی صورتوں میں ولاءُ دونوں کے درمیان ہوگا۔

مذاہب پر احادیث کا انطباق

امام نووی فرماتے ہیں کہ امام شافعی کا مذہب اقرب الی الحدیث ہے لیکن ان کی یہ بات انصاف کے مطابق نہیں ہے۔ اِس لئے کہ صحیح حدیثوں سے استسعاء ثابت ہے۔ حافظ عینی نے حافظ ابن حزم کا قول نقل کیا ہے کہ سعایہ والی حدیث غایت درجہ کی صحت میں ہے اور یہ بھی ابن حزم کا قول نقل کیا ہے کہ عَلٰی ثبوتِ الاستسعاء ثلثون صحابیًا یعنی تیس صحابی استسعاء کو ثابت مانتے ہیں۔ ایسی ثابت بالحدیث چیز کو امام شافعی نے کسی صورت میں بھی نہیں لیا۔ پھر ان کا مسلک اقرب الی الحدیث کیسے ہو گیا۔ شافعیہ نے حدیث میں آنے والے استسعاء کی تاویل یہ کی ہے کہ اِس سے مراد اپنی باری میں استخدام ہے۔ لیکن یہ تاویل احادیث کے موافق نہیں ترمذی کی حدیث ابی ہریرہ میں یہ لفظ ہیں وَاِنْ لَّمْ یَکُنْ لَّہٗ مَالٌ قُوِّمَ قِیْمَۃَ عَدْلٍ ثُمَّ یُسْتَسْعٰی الخ۔ اگر استسعاء سے خدمت لینا ہے تو قیمت لگانے کی کیا ضرورت پڑی ہے۔ تقویم عدل کی ضرورت اس استسعاء میں ہے جس کے ہم قائل ہیں کہ اس کی معتدل قیمت لگے اور اپنے حصے کی قیمت غلام سے کمائی کروالے۔ بخاری کی روایت میں بھی استسعاء کے ساتھ تقویم کا ذکر ہے۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ حدیثوں میں مراد استسعاء سے وہی معنی ہے جس کے ہم قائل ہیں۔

اکثر احادیث میں عسار کی صورت میں استسعاء کا اور یسار کی صورت میں تضمین کا ذکر ہے یہ احادیث بظاہر صاحبین کے مذہب پر زیادہ منطبق ہیں۔ کیونکہ وہ بھی اسی کے قائل ہیں، امام طحاوی نے صاحبین کے مذہب کو ہی ترجیح دی ہے۔ یسار کی صورت میں امام صاحب تضمین اور استسعاء دونوں کے قائل ہیں۔ لیکن حدیثوں میں عام

طور پر صرف تضمین کا ذکر ہے۔ اس لئے باعتبار نطق کے یعنی حدیث کے ظاہر الفاظ کے اعتبار سے صاحبین کا مذہب اقرب ہے۔ لیکن تفقہ کے اعتبار سے امام صاحب کا مذہب قوی ہے۔ اس لئے کہ تضمین کا درجہ استسعار سے بڑھ کر ہے اس لئے کہ استسعار کا تعلق اپنے غلام سے ہے اور تضمین کا تعلق دوسرے برابر کے شریک سے ہے جب یسار کی صورت میں دوسرے شریک کو تضمین کا حق مل گیا تو استسعار کا حق بدرجہ اولیٰ ملنا چاہیئے بطور لازم شرعی کے۔ اس لئے اس کو ذکر کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی گئی صرف تضمین کا ذکر کر دیا نیز استسعار کا حق تو بطور لازم شرعی کے دونوں صورتوں میں قدر مشترک ہے دونوں صورتوں میں ما بہ الامتیاز چیز تضمین ہے۔ اس لئے صرف ما بہ الامتیاز کا ذکر کافی سمجھا گیا۔ امام صاحب کے مذہب کی تائید حضرت عمر کے ایک اثر سے ہوتی ہے جس کی تخریج امام طحاوی نے کی ہے حضرت شاہ صاحب کے امالی ترمذی عرف الشذی میں ہے کہ امام صاحب کی تائید میں دو صحیح حدیثیں ہیں ایک مصنف عبدالرزاق میں دوسری مسند احمد میں ہے[1]۔

وعن عمران بن حصين أن رجلاً أعتق ستة مملوكين له عند موته الخ ص ۲۹۲۔

کل مال سے اعتاق کا حکم

مرض الموت میں اعتاق بحکم وصیت ہوتا ہے۔ کل مال کے تیسرے حصے سے غلام آزاد کر سکتا ہے۔ اگر تیسرے حصے سے زیادہ آزاد کیا تو صرف تیسرے حصہ سے آزاد ہوں گے باقی غلام رہیں گے۔ اگر کسی نے اپنے کئی غلام آزاد کر دیئے اور اس کا کل مال وہ غلام ہی تھے تو اتنی بات پر تو اتفاق ہے کہ ایک ثلث آزاد ہوں گے، باقی دو ثلث میں ورثہ کا حق متعلق ہوگا۔ لیکن کونسے آزاد ہوں گے اور کون سے غلام رہیں گے اس میں اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر تمام آزاد کردہ غلام ہی متوفی کا کل مال ہے تو ایک ثلث آزاد ہوں گے اور ثلث کا تعین قرعہ اندازی سے کیا جائے گا جن کے نام کا قرعہ نکلے گا وہ آزاد ہوں گے باقی غلام رہیں گے۔ مثلاً چھ غلام آزاد کئے تو ان میں سے دو آزاد ہوں گے، اور دو کا تعین قرعہ اندازی سے ہوگا۔ حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ ثلث کا تعین قرعہ اندازی سے نہیں کیا جا سکتا، بلکہ ہر غلام کا ایک تہائی آزاد ہوگا اور دو تہائی غلام۔ اور ہر غلام دو تہائی حصہ میں ورثاء کے لئے سعی کرے گا[2]۔

دلائل

ائمہ ثلاثہ زیر بحث حضرت عمرانؓ کی حدیث کے ظاہر سے استدلال فرماتے ہیں کہ اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قرعہ اندازی فرمانے کا ذکر ہے۔ حنفیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اگر حدیث کا یہ ظاہر مطلب لیا جائے جو آپ نے لیا ہے تو یہ حدیث قرآن و سنت کے مسلمہ اصول کے خلاف ہوگی کتاب و سنت میں قمار اور

---

[1] العرف الشذی علی جامع الترمذی ص ۲۵ ج ۱ [2] مذاہب ازاوجز المسالک ج ۴ ص ۲۸۱

میسرہ کی حرمت مصرح ہے۔ تملیک یا استحقاق کو معلق بالخطر کرنا ہی میسرہ ہے۔ یعنی قرعہ اندازی کے ذریعہ کسی کا حق ثابت کرنا یا بڑھانا اور دوسرے کا حق ختم کرنا یا گھٹانا قمار ہے۔ البتہ تطییب خاطر کے لئے قرعہ اندازی جائز ہے۔ زیر بحث مسئلہ میں اگر ثلث کا تعین قرعہ سے کیا جائے تو قرعہ سے بعض غلاموں کے لئے آزادی کا استحقاق ثابت ہوگا اور بعض آزادی سے محروم رہ جائیں گے۔ اور یہ تعلیق الاستحقاق بالخطر ہونے کی وجہ سے قمار بن جائے گا اس لئے احناف قرعہ اندازی کے قائل نہیں ہوئے اور ہمارے ہاں اس حدیث کا وہ مطلب نہیں جو ائمہ ثلاثہ نے لیا ہے۔

جوابات اس حدیث کے دو جواب ہیں:

① "فأعتق اثنين وأرق أربعة" سے تفصیل بیان کرنا مقصود نہیں کہ دو غلام آزاد کئے اور چار کو غلام رکھا، بلکہ حاصل اور مجموعہ بیان کرنا مقصود ہے کہ چھ غلاموں میں سے ہر ایک کا ثلث آزاد اور دو ثلث غلام رہا تو مجموعی طور پر کل دو غلام آزاد ہوئے یہ بیان کرنا مقصود ہے اور قرعہ اندازی ثلث کے تعین کے لئے نہیں تھی، بلکہ اس مقصد کے لئے تھی کہ کونسا غلام کس وارث کو دیا جائے۔ اس کے لئے قرعہ اندازی کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ ہر غلام پر سعایہ لازم ہے اور غلاموں کی طبیعتیں سعایہ ادا کرنے میں مختلف ہوتی ہیں۔ بعض جلدی ادا کر دیتے ہیں اور بعض دیر لگاتے ہیں اس لئے ہر وارث چاہے گا کہ میں جلدی کمانے والے غلام کو لوں اس نزاع کو ختم کرنے اور تطییب خاطر کے لئے قرعہ اندازی فرمائی۔

② اگر حدیث کا وہی مطلب ہے جو ائمہ ثلاثہ نے لیا ہے اور جو ظاہر حدیث سے سمجھ میں آتا ہے تو یہ حدیث حرمت قمار سے پہلے ابتداءِ اسلام کی ہے۔ حرمتِ قمار سے یہ حدیث منسوخ ہو چکی ہے۔

وعن جابر أن رجلاً من الأنصار دبّر مملوكاً ولم يكن له مال غيره الخ ص۲۹۴

بیع المدبّر کا حکم | **مذاہب:** امام احمد اور شافعیؒ کے نزدیک ہر طرح کے مدبّر کی بیع جائز ہے۔ امام مالک کے نزدیک مدبر کی بیع جائز نہیں ہے[1] حنفیہ کے ہاں یہ تفصیل ہے کہ مدبّر کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) مدبّر مطلق (۲) مدبّر مقید۔ مدبر مطلق یہ ہے کہ بغیر کسی قید کے کہے کہ میرے مرنے پر میرا غلام آزاد ہے۔ اس کی بیع جائز نہیں اور مدبر مقید وہ ہوتا ہے جس کو کسی شرط کے ساتھ مدبر بنایا گیا ہو۔ مثلاً یہ کہ اگر میں اس سفر میں یا اس مرض میں مرگیا تو میرا غلام آزاد ہے۔ اس کا حکم یہ ہے کہ اس کی بیع جائز ہے[2] حنفیہ کے علاوہ کثیر تعداد میں صحابہؓ و تابعین کا مسلک یہی ہے کہ مدبر کی بیع جائز نہیں۔ بدائع میں

---

[1] عمدۃ القاری ص۹۵ ج ۱۳، اس میں مالکیہ کے مذہب کی کچھ تفصیل بھی مذکور ہے۔

[2] الھدایۃ ج ۲ ص۴۴۸۔

بہت سے سلف کا قول نقل کر کے امام ابوحنیفہؒ کا یہ مقولہ نقل کیا ہے "لولا قول هٰؤلاء الأجلة لقلت بجواز بيع المدبر"

حنفیہ اور مالکیہ کی دلیل

دارقطنی میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث مرفوع "المدبر لا يباع ولا يوهب وهو حر من ثلث المال"[1] مدبر کی بیع کے عدم جواز کی واضح دلیل ہے۔

شافعیہ، حنابلہ کی دلیل

شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال زیر بحث حضرت جابرؓ کی حدیث سے ہے۔ اس میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدبر کی بیع فرمائی۔

جوابات

(۱) ہو سکتا ہے کہ جس مدبر کی بیع کا ذکر اس حدیث میں ہے وہ مدبر مقید ہو۔ اور مدبر مقید کی بیع ہمارے ہاں بھی جائز ہے۔ حنفیہ کے خلاف اس حدیث سے استدلال کے لئے ضروری ہے کہ اس مدبر کا مدبر مطلق ہونا ثابت کیا جائے اور یہ ثابت نہیں۔ لہٰذا یہ حدیث قابل استدلال نہیں۔

(۲) یہاں بیع سے مراد بیع الخدمة یعنی اجارہ ہے۔ اجارہ پر بھی بیع کا اطلاق ہو جاتا ہے۔ چنانچہ بعض روایات سے ثابت ہے کہ اس مدبر کو آٹھ سو درھم کے بدلہ اجارہ پر دیا گیا تھا[2] اور مدبر کا اجارہ ہمارے ہاں بھی جائز ہے[3]

الفصل الثانی:

عن سمرة ...... من ملك ذا رحم محرم فهو حر ص۲۹۵

حنفیہ اور اکثر اہل علم کا مذہب یہی ہے کہ کسی ذی رحم محرم کا مالک ہو جائے تو وہ آزاد ہو جاتا ہے امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ جس کا مالک بنا ہے اگر اس سے ولادت کا تعلق ہو یعنی اس کے اصول و فروع سے ہو تو آزاد ہوتا ہے۔ اگر کوئی ایسے ـــــ ذی رحم محرم کا مالک بنے جو اس کے اصول و فروع سے نہ ہو تو وہ آزاد نہیں ہوگا[4] یہ حدیث حنفیہ اور اکثر اہل علم کی تائید کرتی ہے۔

وعن جابر قال بعنا أمهات الأولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ ص۲۹۵

بیع اُمّ الولد کا حکم

ائمہ اربعہ اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ ام ولد کی بیع جائز نہیں۔ بعض صحابہؓ کا مذہب یہ ہے کہ ام ولد کی بیع جائز ہے[5]

جمہور کے دلائل

(۱) سنن ابن ماجہ اور مستدرک حاکم وغیرہ کی حدیث جس میں ام ولد کے بارے میں

---

[1] حدیث اور اس پر کلام ملاحظہ ہو نصب الرایہ ص۲۸۵ ج ۳

[2] نصب الرایہ ج ۳ ص۲۸۶۔ [3] الهداية ج ۲ ص۴۴۸ [4] بذل المجهود ج ۶ ص۲۳۔ امام مالکؒ کے نزدیک صرف اولاد، والدین اور بھائی آزاد ہوتے ہیں ۱۲ (حوالۂ مذکور) [5] الهداية ص۴۴۹ ج ۲ و عمدة القاری ص۹۲ ج ۱۳

آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ارشاد فرمایا "اعتقها ولدها"[۱] عتق کے احکام میں سے بیع کا عدم جواز بھی ہے۔

(۲) سنن ابن ماجہ اور مسند احمد میں حدیث ہے۔ "من وطئ أمته فولدت له فهي معتقة عن دبر منه"[۲]

(۳) دار قطنی وغیرہ میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے۔ "أن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نهى عن بيع أمهات الأولاد" بعض روایات میں ہے۔ أن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نهى عن بيع أمهات الأولاد[۳]

حدیث جابرؓ کا جواب حضرت جابرؓ کی زیر بحث حدیث سے ام الولد کی بیع کے جواز پر استدلال نہیں کیا جا سکتا، بلکہ یہ تو عدم جواز کی دلیل ہے۔ اس لئے کہ اس میں حضرت عمرؓ کے منع فرمانے کا اور اس پر صحابہؓ کے رک جانے کا ذکر ہے۔ ظاہر ہے کہ ان حضرات کو حضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے عدم جواز کا علم ہو گا اسی لئے ایسا فرمایا۔ ورنہ بغیر دلیل کے حضرت عمر رضی اللہ عنہ منع فرماتے اور نہ صحابہ اس پر سکوت فرماتے۔

در اصل ام الولد کی بیع سے نہی ان احکامات میں سے ہے جو آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے آخر عمر مبارک میں صادر فرمائے، مگر شہرت نہ پا سکے۔ حضرت عمرؓ کے دور میں ان کی تشہیر ہوئی۔ جیسے اکسال سے غسل اور متعہ کی حرمت کے مسئلہ میں ہوا تھا۔

وعن ابن عمر .... من أعتق عبدًا وله مال فمال العبد له إلا أن يشترط السيد، ص۲۹۵

عبد معتق کے مال کا حکم کسی نے اپنے غلام کو آزاد کیا اور اس غلام کے پاس مال تھا تو وہ مال کس کا ہو گا سید کا ہو گا یا غلام کا؟ اس میں اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہ، شافعی، احمد وغیرہ کے نزدیک وہ مال سید کا ہو گا۔ امام مالکؒ کے نزدیک وہ مال غلام کا ہو گا۔[۴]

دلائل حنفیہ اور جمہور کی دلیل حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث "أيما رجل أعتق عبده أو غلامه فلم يخبره بماله فماله لسيده"[۵] ہے اور قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے اس

---

[۱] نصب الرایہ ج ۳ ص۲۸۷۔ [۲] نیل الأوطار ص۳۷۲ ج ۵۔ [۳] نصب الرایہ ص۲۸۸ ج ۳۔
[۴] مذاہب از اوجز المسالک ج ۴ ص۴۸۲۔ [۵] ایضاً۔

لئے کہ غلام اور اس کا مال دونوں سید کی ملک ہے۔ غلام کو آزاد کرنے سے غلام پر ملکیت تو ختم ہوگئی اور مال پر برقرار ہے۔ مال کی ملک ختم کرنے والا کوئی سبب نہیں پایا گیا، اس لئے مال اسی کا مملوک رہے گا۔

مالکیہ کا استدلال زیر بحث حضرت ابن عمرؓ کی حدیث سے ہے اس کے دو جواب ہیں۔

(۱) اس حدیث کو امام احمدؒ اور بعض دوسرے محدثین نے ضعیف قرار دیا ہے[۱]۔

(۲) "فمال العبد لہ" کی ضمیر مجرور معتق کی طرف راجع ہے۔ اس صورت میں یہ جمہور کی دلیل بن جائے گی۔ باقی بعض روایات میں جو "للعبد" کی تصریح ہے، ہو سکتا ہے کہ یہ کسی راوی نے اپنے فہم کے مطابق روایت بالمعنیٰ کی ہو۔

وعن أم سلمة .... إذا كان عند مكاتب إحدٰكن وفاء فلتحتجب منه ص ۲۹۵

دوسری احادیث سے یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ صرف بدل کتابت موجود ہونے سے مکاتب آزاد نہیں ہوتا۔ جب تک کہ کل بدل کتابت سید کو ادا نہ کرے۔ اس حدیث میں صرف وفاء یعنی بدل کتابت پاس ہونے کی صورت میں پردہ کا حکم ورع پر مبنی ہے۔ مطلب یہ کہ گو ابھی وہ آزاد نہیں ہوا، مگر عنقریب آزاد ہونے والا ہے۔ اس لئے احتیاط اس میں ہے۔ کہ ابھی سے پردہ کیا جائے۔

وعن ابن عباس .... إذا أصاب المكاتب حدًا أو ميراثًا ورث بحساب ما عتق منه۔ ص ۲۹۵

اس حدیث سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ مکاتب جتنا بدل کتابت ادا کرتا رہتا ہے اتنا حصہ آزاد ہوتا رہتا ہے جمہور کا مسلک اوپر والی احادیث کی روشنی میں یہی ہے کہ جب تک مکاتب پورا بدل کتابت ادا نہ کرے اس وقت تک غلام ہی رہتا ہے[۲]۔ یہ حدیث ضعیف ہے اس لئے قابل استدلال نہیں۔ دوسرے اس کا وہ معنیٰ متعین نہیں جو اوپر بیان کیا گیا۔ "بحساب ما عتق منہ" کے مطلب میں اور احتمالات بھی ہیں۔

باب الأيمان والنذور ص ۲۹۵

الفصل الأول ص ۲۹۶

وعن أبي موسىٰ .... إني والله إن شاء الله لا أحلف على يمين فأرىٰ غيرها خيرًا منها الخ۔

---

[۱] مذاہب از اوجز المسالک ج ۴ ص ۲۸۲ [۲] اعلاء السنن ج ۱۶ ص ۲۱۹۔

حنث سے قبل کفارہ کا حکم اس حدیث میں اور اس کے بعد والی چند احادیث میں یہ حکم ہے کہ اگر کوئی خلافِ شرع کام پر قسم کھالے تو اس پر ضروری ہے کہ قسم سے حانث ہوجائے اور کفارہ ادا کرے۔ اس پر تو علماء کا اتفاق ہے۔ یہاں بحث اس بات میں ہے کہ اگر پہلے کفارہ ادا کرکے اس کے بعد حانث ہو تو کفارہ ادا ہوگا یا نہیں؟

ائمہ ثلاثہ کا مذہب یہ ہے کہ حنث سے پہلے کفارہ ادا کیا تو وہ بھی ادا ہوجائے گا۔[1] حنفیہ کے نزدیک حنث سے پہلے ادا کیا ہوا کفارہ معتبر نہیں۔ حنث کے بعد کفارہ دینا ضروری ہے۔

اصل مدار اس اختلاف کا یہ ہے کہ کفارہ کا سبب کیا ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک کفارہ کا سبب یمین ہے۔ اس لئے یمین کے بعد حنث سے پہلے ان کے ہاں کفارہ معتبر ہے۔ حنفیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ کفارہ کا سبب یمین نہیں، بلکہ حنث ہے۔ اس لئے کہ کفارہ کسی جرم کا ہوتا ہے۔ یمین جرم نہیں، حنث جرم ہے۔ اس لئے کفارہ کا سبب حنث ہے۔ لہٰذا حنث سے پہلے کفارہ معتبر نہیں۔

احادیث کی روایات مختلف ہیں۔ کہیں پہلے کفارہ کا ذکر ہے پھر حنث کا، کہیں پہلے حنث کا ذکر ہے پھر کفارہ کا، کہیں حرف عطف زائد ہے اور کہیں حرف عطف "ثم" ہے۔ اس طرح مختلف روایات کے ہوتے ہوئے یہ احادیث کسی کی بھی دلیل نہیں۔

وعن عائشة قالت أنزلت هٰذه الآية "لا يؤاخذكم الله" الخ ص۲۹۶

یمین لغو کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ ماضی کی کسی بات پر اپنے گمان میں سچا سمجھتے ہوئے قسم کھائی اور حقیقت میں وہ بات غلط تھی۔ اس پر عند اللہ مواخذہ نہیں ہوگا۔ دوسری یہ کہ کسی کو باتوں میں قسم کھانے کی عادت ہے۔ گو یہ عادت قابلِ ترک اور قابلِ اصلاح ہے۔ تاہم اگر عادت کی بنا پر غلط بات پر بلا قصد قسم کھالی تو امید ہے کہ مواخذہ نہ ہوگا۔

باب فی النذور ص۲۹۷

"نذر" کے صحیح ہونے کی شرائط یہ ہیں۔ (۱) نذر طاعت کی ہو (۲) طاعت مقصودہ ہو۔ (۳) جس طاعت کی نذر مانی ہے اس کی جنس سے شریعت میں واجب ہو۔ (۴) صرف دل میں نذر ماننے

---

[1] اوجز المسالک ج ۴ ص۱۲۵ اجمالی طور پر ائمہ ثلاثہ کا یہی مذہب ہے پھر تفصیلات میں فرق بھی ہے۔ ۱۲

سے نذر منعقد نہیں ہوتی جب تک کہ زبان سے اس کا تلفظ نہ کرے۔ نذر کی شرائط پائے جانے کے بعد نذر صحیح کا ایفاء واجب ہے۔

الفصل الأول

عن أبي هريرة .... لاتنذروا فإن النذر لايغني من القدر شيئاً الخ ص۲۹۷

نذر ماننا فی نفسہٖ جائز ہے۔ یہاں نہی دو وجہ سے ہے۔

① اعتقادِ فاسد کی وجہ سے نہی ہے۔ اگر اس اعتقاد سے نذر مانی جائے کہ نذر سے تقدیر بدل جائے گی تو اس غلط اعتقاد کی وجہ یہ نذر منہی عنہ ہوگی۔

② بخل کی وجہ سے نہی ہے کہ بخیل اللہ تعالیٰ کی رضا کے لئے تو صدقہ نہیں کرتا۔ البتہ اپنے دنیاوی مقصد پورا ہونے پر مال دینے کو تیار ہوتا ہے۔

وعن عائشة .... من نذر أن يطيع الله فليطعه الخ

وعن عقبة بن عامر ...... كفارة النذر كفارة اليمين ص۲۹۷

اتنی بات پر تو فقہاء کا اتفاق ہے کہ معصیت کی نذر مانی تو اس کا پورا کرنا جائز نہیں۔ البتہ اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ اس صورت میں کفارہ واجب ہے یا نہیں؟

امام مالکؒ، شافعیؒ کا مذہب اور امام احمدؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ اس پر کوئی کفارہ واجب نہیں۔ امام احمدؒ کا مذہب یہ ہے کہ اس پر کفارۂ یمین لازم ہے[1] حنفیہ کے ہاں اس میں تفصیل ہے کہ جس معصیت کی نذر مانی ہے اگر وہ معصیت لعینہا ہے تو یہ نذر منعقد ہی نہیں ہوگی لہٰذا اس پر کوئی کفارہ نہیں۔ جیسے قتل، زنا وغیرہ کی نذر۔ اور اگر وہ معصیت لغیرھا ہو تو یہ نذر تو منعقد ہو جائے گی مگر چونکہ اس کو پورا کرنا جائز نہیں اس لئے اس کا کفارہ لازم ہے جیسے عید کے دن یا ایام تشریق میں روزہ رکھنے کی نذر۔ خلاصہ یہ کہ حنفیہ کے ہاں معصیت لنفسہا کی نذر میں کفارہ لازم نہیں اور معصیت لغیرھا کی نذر میں کفارہ یمین لازم ہے[2]

عدمِ وجوبِ کفارہ پر استدلال ان احادیث سے کیا جاتا ہے جن میں نذر بالمعصیۃ کے وفاء سے نہی ہے۔ مگر کفارہ کا ذکر نہیں۔ لیکن یہ استدلال درست نہیں۔ اس لئے کہ یہ احادیث زیادہ سے زیادہ وجوب کفارہ سے ساکت ہیں، لیکن چونکہ دوسری احادیث میں وجوب کفارہ کا صراحۃً ذکر ہے اس لئے بعض روایات میں سکوت کو مستدل بنانا درست نہیں۔

---

[1] المغنی لابن قدامۃ ج ۱۱ ص ۳۳۴۔ [2] اعلاء السنن ج ۱۱ ص ۴۲۶۔

وجوب کفارہ کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی مرفوع حدیث "من نذر نذرا فی معصیۃ فکفارتہ کفارۃ یمین" اور حضرت عائشہؓ کی مرفوع حدیث "لا نذر فی معصیۃ اللہ و کفارتہ کفارۃ یمین"۔[1] اور اسی مضمون کی عمران بن حصینؓ کی مرفوع حدیث ہے۔[2]

وعن انس .... رای شیخا یہادی بین ابنیہ الخ ص۲۹۷

مشی الی الکعبۃ کی نذر کا حکم

اس حدیث میں بیت اللہ کی طرف مشی کی نذر ماننے کا ذکر ہے۔ اسی مضمون کی کچھ احادیث فصل ثانی میں بھی مذکور ہیں۔ اس حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف رکوب کی اجازت مرحمت فرمائی ہے۔ اور فصل ثانی میں حضرت ابن عباسؓ کی حدیث میں عقبۃ بن عامرؓ کی بہن کو رکوب کی اجازت کے ساتھ بدنہ کی ہدی کا امر بھی فرمایا۔ اور اسی حدیث کی دوسری روایت میں رکوب کی اجازت دی اور کفارۂ یمین کا امر فرمایا۔ ان احادیث کی وضاحت کے لئے اس مسئلہ میں فقہاء کے اقوال کا منقح ہونا ضروری ہے۔

مذاہب

اتنی بات پر تو فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر کسی نے بیت اللہ، کعبہ یا مکہ کی طرف مشی کی نذر مانی تو یہ نذر منعقد ہو جائے گی اور اس پر واجب ہے کہ پیدل چل کر یا حج کرے یا عمرہ۔ مشی کی قدرت ہوتے ہوئے اس پر مشی واجب ہے لیکن اگر مشی پر قدرت نہ ہو تو ایسی حالت میں رکوب بھی جائز ہے۔ اتنی بات پر تو فقہاء کا اتفاق ہے۔[3] اختلاف اس بات میں ہے کہ رکوب کی وجہ سے اس پر جزاء کیا واجب ہوگی؟

امام ابو حنیفہؒ کا مذہب اور امام شافعیؒ کا قول مشہور اور امام احمدؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ اس پر دم واجب ہے۔ جس کی کم از کم مقدار بکری ہے۔ امام احمدؒ کا قول مختار یہ ہے کہ اس پر کفارۂ یمین لازم ہے۔ مالکیہ کے ہاں اس مسئلہ میں کافی تفصیل ہے۔ بعض صورتوں میں وجوبِ دم کے قائل ہیں اور بعض صورتوں میں قدرت ہو جانے پر دوبارہ حج یا عمرہ کے وجوب کے قائل ہیں۔ پچھلے سفر میں جتنا راستہ سوار ہو کر طے کیا تھا اتنے حصے میں اب پیدل چلے گا۔[4]

دلائل

حنابلہ کا وجوب کفارہ پر استدلال اسی باب کی فصل ثانی میں عبد اللہ بن مالک کی حدیث سے ہے کہ عقبۃ بن عامرؓ کی بہن نے پیدل بغیر دوپٹہ اوڑھنے کے حج کی نذر مانی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو دوپٹہ اوڑھنے اور رکوب کی اجازت دی اور کفارۂ یمین یعنی تین دن روزے رکھنے

---

[1] دونوں حدیثیں اسی باب کی فصل ثانی میں مذکور ہیں۔ [2] یہ حدیث اسی باب کی فصل ثالث میں مذکور ہے۔ [3] المغنی لابن قدامۃ ص۱۲ ج۹ [4] مذاہب از "المغنی" ص۱۲ ج۹۔

کا امر فرمایا۔ حنفیہ اور شافعیہ کے ہاں وجوبِ دم کے دلائل درج ذیل ہیں۔

(۱) اسی باب کی فصل ثانی میں حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے اخت عقبۃ بن عامرؓ کو ہدی کا امر فرمایا تھا۔

(۲) مستدرکِ حاکم میں حضرت عمران بن حصینؓ کی مرفوع حدیث ہے۔ جس میں یہ الفاظ بھی ہیں " فمن نذر أن یحج ماشیا فلیھد ھدیا ولیرکب" اس میں ہدی کا امر فرمایا ہے۔ حاکمؒ نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے اور علامہ ذہبیؒ نے بھی اس کی توثیق فرمائی ہے[۱]۔

حدیث عقبہ کا جواب

عقبۃ بن عامرؓ کی بہن کو کفارۂ یمین کا امر فرمایا تھا اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کفارہ رکوب کی جزاء نہیں تھا، بلکہ اختمار کی جزاء تھا۔ اس نے دو باتوں کی نذر مانی تھی۔ ایک مشی کی، دوسرے ترک اختمار یعنی دوپٹہ نہ اوڑھنے کی۔ ترکِ اختمار چونکہ معصیت ہے اور معصیت کی نذر کی صورت میں کفارۂ یمین لازم ہوتا ہے اس لئے آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے اختمار کا اور کفارہ اداکرنے کا حکم دیا۔ اور ترکِ مشی پر ہدی کا امر فرمایا۔ چنانچہ اس واقعہ کی بعض روایات میں کفارہ کا امر ہے۔ اور بعض میں ہدی کا ذکر ہے جیساکہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے۔ درحقیقت کفارہ اور ہدی دونوں کا امر فرمایا تھا۔ کفارہ اختمار کی وجہ سے اور ہدی رکوب کی وجہ سے۔

وعن ابن عباس أن سعد بن عبادۃ استفتی النبی صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ الخ ص۲۹۷

اگر کوئی شخص اپنی نذر زندگی میں پوری نہ کرسکا تو اگر اس نے نذر پوری کرنے کی وصیت کی تھی تو ایک ثلث کی حد تک اس کی نذر پوری کرنا واجب ہے۔ اگر وصیت نہیں کی تو ورثاء پر اس کا پورا کرنا واجب تو نہیں، مگر بہتر ہے کہ پوری کردیں۔

وعن عمرو بن شعیب ...... إنی نذرت أن اضرب علی رأسك بالدف الخ ص۲۹۸۔

اصول کے مطابق دف بجانا طاعت نہیں ہے۔ زیادہ سے زیادہ مباح ہے۔ اس لئے یہ نذر منعقد نہیں ہونی چاہیئے۔ مگر چونکہ یہ دف بجانا آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کے قدومِ میمنت پر اظہار مسرت کے لئے اور کفار کی حوصلہ شکنی کے لئے تھا۔ اس لئے اس میں ایک حد تک قربت کی شان پیدا ہوگئی، اس لئے آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے دف بجانے کی اجازت مرحمت فرمادی۔

---

[۱] المستدرک للحاکم ج ۴ ص۳۰۵ وبذیلہ التلخیص للذہبیؒ۔

کتاب القصاص

اقسامِ قتل ناجائز قتل جو شریعت کی نظر میں جنایت سمجھا جاتا ہے اس کی پانچ قسمیں ہیں۔
(۱) قتل عمد (۲) قتل شبہ عمد (۳) قتل خطا (۴) قتل جاری مجریٔ خطاء
(۵) قتل بسبب۔

قتل عمد امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ قتل ہے جو جان بوجھ کر آہنی ہتھیار سے کیا جائے یا کسی ایسی چیز سے کیا جائے جو تفریقِ اعضاء میں آہنی ہتھیار کی طرح ہے مثلاً بانس کا تیز چھلکا۔ تیز دھاری دار پتھر ان سے بھی جوڑ ایسے ہی ایک دوسرے سے کٹ جاتا ہے جیسے لوہے کے ہتھیار سے امام شافعی اور صاحبین کے نزدیک قتل عمد کی تعریف یہ ہے کہ وہ قتل جو جان بوجھ کر کیا جائے ایسی چیز سے جس کے مارنے سے آدمی عام طور پر مر جاتا ہے خواہ لوہے کے ہتھیار ہوں خواہ لوہے جیسے یا ایسے نہ ہوں جیسے بڑا پتھر اور بڑی لاٹھی یہ لوہے کے ہتھیار نہیں ہیں اور نہ تفریقِ اعضا میں لوہے جیسے ہیں البتہ ایسے ہیں کہ ان کے لگانے سے آدمی عام طور پر مر جاتا ہے۔ ان سے مارا ہوا بھی قتل عمد میں داخل ہے۔

قتل شبہ عمد امام صاحب کے مذہب پر اس کی تعریف یہ ہے وہ قتل جو جان بوجھ کر کیا جائے لیکن ایسی چیز سے جو نہ آہنی ہے نہ تفریقِ اعضاء میں آہنی جیسی ہے جیسے پتھر اور لاٹھی سے کسی کو مار ڈالنا امام شافعی اور صاحبین کے نزدیک شبہ عمد کی تعریف یہ ہوگی کہ وہ قتل جو جان بوجھ کر کیا جائے کسی ایسی چیز کے ساتھ جس کے مارنے سے غالباً آدمی نہیں مرا کرتا جیسے چھوٹے پتھر اور چھوٹی لاٹھی سے کسی کو مار ڈالنا۔

امام ابوحنیفہ کے مذہب اور صاحبین اور امام شافعی رح کے مذہب میں اختلاف کا ثمرہ اس صورت میں نکلے گا جب بڑی لاٹھی یا بڑے پتھر سے کسی کو قتل کر دیا گیا۔ امام شافعی اور صاحبین کے مذہب پر یہ قتل عمد ہوگا اور امام ابوحنیفہ رح کے مذہب پر یہ قتل شبہ عمد ہوگا۔ کیونکہ یہ آہنی ہتھیار بھی نہیں اور قطع اعضاء میں آہنی جیسے بھی نہیں۔

قتل خطاء خطاء کی دو قسمیں ہیں۔
۱۔ خطا فی القصد ۲۔ خطا فی الفعل۔ خطا فی القصد یہ ہے کہ دور سے کوئی چیز نظر آئی سمجھا کہ یہ شکار ہے اس کی طرف تیر یا گولی لگا دی واقعہ میں وہ آدمی تھا اور اس کے لگنے سے مر گیا اور

خطاء فی الفعل کی صورت یہ ہے کہ شکار کی طرف تیر پھینکنے لگا اس کا ہاتھ اچک گیا تیر کسی آدمی کو جا لگا۔

قتل جاری مجری خطاء: یعنی وہ قتل جو قائم مقام خطا کے سمجھا جاتا ہے جیسے کوئی آدمی سویا ہوا تھا سونے کی حالت میں پلٹا کھا کر کسی بچے پر جا پڑا اور اُسے مار ڈالا۔

قتل بسبب: کی صورت یہ ہے کہ اپنی غیر مِلک میں کنواں کھودا کوئی آدمی اس میں گر کر مر گیا یہ آدمی اس کے قتل کا سبب بنا ہے لیکن مُباشر بالقتل نہیں ہے۔

موجبات و احکام۔

موجب قتلِ عمد: قتل عمد کا موجب ایک تو گناہ ہے دوسرے قصاص تیسرے حرمان عن المیراث۔ یہ اتفاقی چیزیں ہیں۔

قتلِ عمد پر کفارہ بھی واجب ہوتا ہے یا نہیں؟ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک واجب نہیں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک واجب ہے۔

قتلِ عمد میں قصاص کا حق تو اولیاء مقتول کو ہے۔ بالاتفاق یہاں اختلاف اِس بات میں ہوا ہے کہ قصاص بعینہٖ واجب ہے یا دیۃ اور قصاص میں سے احدالامرین لابعینہٖ۔ امام ابُوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ واجب ہونے کے لئے قصاص متعین ہے دیۃ واجب نہیں ہاں اولیاء مقتول معاف کردیں اور اسکے بدلہ میں دیۃ لینا چاہیں تو رضاءِ قاتل سے دیت لیجا سکتی ہے رضاء قاتل کے بغیر اس پر دیۃ واجب نہیں۔ امام شافعی کے اس مسئلہ میں دوؔ قول ہیں۔ (۱) ایک یہ کہ قتل عمد میں قصاص بعینہٖ واجب نہیں بلکہ شریعت کی طرف سے احدالامرین لابعینہٖ واجب ہے تعیین کا حق ولیِ مقتول کو ہے خواہ وہ قصاص لے لیں خواہ دیۃ لے لیں رضائے قاتل ضروری نہیں۔ (۲) دوسرا قول امام شافعی کا یہ ہے کہ واجب تو بعینہٖ قصاص ہی ہے لیکن ولی مقتول کو حق حاصل ہے کہ قصاص معاف کر کے قاتل کے ذمہ دیۃ لگا دے بغیر اس کی رضائے کے۔

موجب قتلِ شبہ عمد: شبہ عمد کا موجب یہ چیزیں ہیں (۱) گناہ (۲) کفارۃ علی القاتل (۳) الدیۃ المغلظۃ علیٰ عاقلۃِ القاتل (۴) حرمان المیراث۔

(ب) قتل شبہ عمد کا کفارہ قاتل کو خود ادا کرنا ہوگا یہ کفارہ رقبہ مومنہ کو آزاد کرنا ہے۔ اگر ایسا نہ ہوسکے تو دوؔ ماہ کے پے در پے روزے رکھنے ہوں گے۔ اس باب میں اطعام کافی نہیں۔ نصّ نے صرف دوؔ ہی چیزیں بیان کی ہیں۔ تحریر رقبہ مؤمنہ اور صیام۔

دیۃ مغلظہ کی تفصیل

قتل خطا میں دیۃ سَوؔ اونٹ ہوتی ہے اخماساً یعنی پانچ قسم کے اونٹ دیئے جائیں گے کما سیاتی۔ قتل شبہ عمد میں اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ دیۃ مغلظہ دینی پڑے گی اس میں اختلاف ہوا ہے کہ قتل شبہ عمد میں دیۃ کی تغلیظ کیسے ہوگی؟ امام ابُوحنیفہ اور امام ابویوسف کے نزدیک دیۃ میں تغلیظ کی صورت یہ ہے کہ سَوؔ دیئے جائیں ارباعاً یعنی چار قسم کے ــــــ پچیس پچیس اونٹ پچیس بنت مخاض، پچیس بنت لبون، پچیس حقے اور پچیس جَذعے۔ بنت مخاض اُس اونٹنی کو کہتے ہیں جو ایک سال

پورے کی ہوکر دوسرے سال میں جارہی ہو. بنت لبون وہ ناقہ ہے جو پورے دو سال کی ہوکر تیسرا سال گزر رہا ہو حقہ وہ ناقہ ہے جو تین سال پورے کی ہو چوتھا شروع ہو. جذعہ وہ ناقہ ہے جو پورے چار سال کی ہو اور پانچواں اس پر گذر رہا ہو. امام احمد اور امام شافعی کے نزدیک تغلیظ کی صورت یہ ہوگی کہ سو اونٹ دینے پڑیں گے اثلاثًا جن میں تیس حقے دیئے جائیں گے تیس جذعے اور چالیس ثنیات خلفات ثنیہ اس اونٹنی کو کہتے ہیں جو پورے پانچ سال کی ہو چھٹا سال شروع ہو اور خلفہ کا معنی ہے گابھن اونٹنی. سب ثنیات کا گابھن ہونا ضروری ہے[۱]

موجب قتل خطاء: قتل خطاء کا موجب یہ چیزیں ہیں۔ (۱) الکفارۃ علی القاتل (۲) الدیۃ علی العاقلہ (۳) حرمان عن المیراث. گناہ کے بارہ میں فیصلہ یہ ہے کہ اس میں قتل عمد اور شبہ عمد کی طرح تو گناہ نہیں ہے اس لئے کہ قصد نہیں ہے۔

لیکن بے احتیاطی کرنے کا گناہ اس کے ذمہ ہے جس کی تکفیر کے لئے کفارہ واجب ہوا ہے قتل خطاء میں دیۃ اگر اونٹوں سے دی جائے تو سو اونٹ ہیں اخماسًا یعنی پانچ قسم کے بیس بیس اونٹ. بیس بنت مخاض. بیس ابن مخاض. بیس بنت لبون. بیس حقے. بیس جذعے. یہی حنفیہ کا مذہب ہے امام شافعی کے نزدیک بھی دیۃ الخطاء اخماسًا ہی ہے. لیکن فرق صرف اتنا ہے کہ وہ ابن مخاض کی جگہ بیس ابن لبون دینے کے قائل ہیں یہ حدیث اُن کی حجت ہے قتل جاری مجری خطاء کا حکم قتل خطا والا ہی ہے۔

موجب قتل بسبب قتل بسبب کا حکم حنفیہ کے نزدیک یہ ہے کہ اس پر دیۃ آتی ہے اور قتل کا گناہ تو نہیں ہوگا. لیکن غیر کی ملک میں حفر کا گناہ ہوگا۔ اس میں کفارہ اور حرمان عن المیراث نہیں ہوتا امام شافعی کے نزدیک اس میں کفارہ بھی ہوتا ہے وہ سب باتوں میں اس کو قتل خطاء ہی کیطرح سمجھتے ہیں. لہٰذا ان کے نزدیک کفارہ بھی ہونا چاہیئے. حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ شخص حقیقتًا قتل کا مباشر اور مرتکب نہیں ہے. کفارہ اور حرمان عن المیراث اسی شخص کے ساتھ مختص ہے جو مباشر قتل ہو اور مباشرۃ قتل صرف پہلی چار قسموں میں ہے۔ اس لئے حرمان عن المیراث بھی انہی چاروں کے ساتھ مخصوص ہے. البتہ قتل بسبب میں دیۃ واجب قرار دی گئی ہے تاکہ اہدار نفس لازم نہ آئے[۲]

وعن ابی شریح الکعبی .... ثم انتم یاخزاعۃ قد قتلتم ھذا القتیل من ھذیل الخ ص ۳۰۰۔

[۱] اعلاء السنن ص ۱۴۲ ج ۱۸۔ [۲] اقسام قتل، ان کی تعریفات، اس میں اختلاف اور ان کے موجبات ملاحظہ ہوں. الھدایۃ ج ۴ ص ۵۵۵ تا ۵۵۸۔

قتل عمد کا موجب صرف قصاص ہے

ہم قتل عمد کے موجبات احکام بیان کرتے ہوئے یہ اختلاف بتا چکے ہیں کہ حنفیہ کے ہاں قتل عمد میں اولیاء مقتول کو صرف قصاص کا حق ہے۔ قاتل کی رضاء کے بغیر اولیاء خود بخود اس پر دیت کا مطالبہ نہیں کر سکتے، شافعیہ کے ہاں اولیاء مقتول کو اختیار ہے کہ وہ چاہیں قصاص لیں، چاہیں تو بلا رضاءِ قاتل دیت کا مطالبہ کریں۔

زیر بحث حدیث اور اس مضمون کی دوسری احادیث جن میں اولیاءِ مقتول کو اقتصاص اور اخذ دیت میں احدالأمرین اختیار کر لینے کا حق دیا ہے ان سے شافعیہ استدلال کرتے ہیں۔

حنفیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ قرآن پاک کی متعدد آیات اور کئی احادیث نے یہ بات متعین کر دی ہے کہ عمداً جنایت کا اصل موجب قصاص ہی ہے۔ چنانچہ قرآن کریم میں ہے "کتب علیکم القصاص فی القتلیٰ" اور "وکتبنا علیھم فیھا أن النفس بالنفس" ایسے ہی اسی باب میں ایک حدیث کے بعد حضرت انسؓ کی حدیث ہے جس میں ربیع کا واقعہ ذکر کیا گیا ہے۔ اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے "یا أنس! کتاب اللہ القصاص" یعنی کتاب اللہ کا فیصلہ قصاص ہی کا ہے۔ ایسی ہی بعض احادیث میں مصرح ہے "العمد قود والخطأ دیۃ"[1] ان نصوص سے یہ بات واضح ہو گئی کہ قتل عمد کا اصل موجب قصاص ہے۔ اس لئے حنفیہ کے ہاں اولیاء مقتول کو صرف اسی کا حق ہے۔ اگر وہ اس سے انحراف کر کے کچھ اور لینا چاہتے ہیں تو چونکہ وہ شرعاً قاتل پر واجب نہیں ہے۔ اس لئے اس کی رضاء ضروری ہے۔

جہاں تک زیرِ بحث حدیث کا تعلق ہے تو اس میں دونوں احتمال ہیں کہ رضاء قاتل سے دیت لینے کا اختیار دیا ہے یا بلا رضاءِ قاتل۔ دونوں احتمال کے ہوتے ہوئے اس سے استدلال کیسے کیا جا سکتا ہے خصوصاً جبکہ دوسری نصوص کی مطابقت اسی میں ہے کہ یہ کہا جائے کہ رضاءِ قاتل سے دیت کا اختیار دیا تھا۔

وعن أنس أن يهوديا رض رأس جارية بين حجرين الخ ص ۳۰۰

اس حدیث میں دو مسئلے قابل غور ہیں۔

(۱) حدیث کا قتل شبہ عمد کی تعریف پر انطباق

شبہ عمد کی تعریف میں اختلاف گزر چکا ہے کہ جو قتل بڑے پتھر کے ساتھ کیا جائے وہ

---

[1] اس مضمون کی حدیث حضرۃ ابن عباسؓ اور حضرت عمرو بن حزمؓ سے مروی ہے۔ دیکھئے نصب الرایہ ج ۴ ص ۳۲۷ و ص ۳۲۸۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک شبہ عمد ہے صاحبین اور امام شافعی کے نزدیک عمد ہے بچی کو پتھر کے ساتھ مارا گیا ہے تو امام صاحب کے مذہب پر یہ اشکال ہوگا کہ اُن کے نزدیک یہ شبہ عمد ہے اور شبہ عمد میں تو قصاص ہوتا ہی نہیں تو یہودی سے قصاص کیسے لیا گیا اس کے دو جواب ہیں۔

① یہودی نے بچی کو راستہ میں پکڑ کر مارا ہے اور اس کا مال بھی لے لیا ہے۔ یہ قطع الطریق بن جاتا ہے اور قطع الطریق میں جس آلہ سے بھی کسی کو مارے اُس کو بدلے میں قتل کیا جاتا ہے۔ اس لئے یہودی کو قتل کیا گیا۔ قاطع الطریق ہونے کی حیثیت سے متونِ حنفیہ میں یہ مسئلہ لکھا ہے کہ اگر شہر میں دن کے وقت رہزنی کرے تو اس پر قطع الطریق والا حکم جاری نہیں ہوتا۔ لیکن شروح اور مبسوطات میں تصریح ہے کہ اس پر بھی قطع الطریق کا حکم جاری ہوتا ہے یہی مختار ہے۔ اسی کے مطابق ہم نے یہ تاویل کی ہے۔

② قاعدہ کی رو سے اگرچہ یہ شبہ عمد بنتا ہے اور اس میں قصاص نہیں ہونا چاہیئے، لیکن یہاں جو حضور صَلَّی اللہ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے یہودی کو قتل کردایا یہ سیاسۃً تھا۔

فائدہ سیاست کا باب تمام فقہاء کے مذہب پر چلتا ہے۔ لیکن فقہ حنفی میں زیادہ وسعت ہے۔ بعض علماء نے سیاست کے موضوع پر مستقل کتابیں لکھی ہیں مثلاً عبدالبر بن شحنہ نے اس موضوع پر کتاب لکھی جس کا نام غالباً لسان الحکام ہے حافظ ابن تیمیہ نے بھی اس موضوع پر قلم اٹھایا ہے اس کتاب کا نام السیاسۃ الشرعیۃ ہے۔ اسکے لکھنے کا مقصد یہ بتانا ہے کہ قواعد شرعیہ مطابق بھی نظام عالم چلانا بسہولت ممکن ہے اس کتاب میں انہوں نے من جانب الشرعیہ گفتگو کی ہے مذاہب اربعہ میں سے کسی خاص مذہب کی نصرت مقصود نہیں

لطیفہ لغت کے ایک امام ابوالعلاء امام ابوحنیفہ کو ملے اور پوچھا کہ اگر کوئی کسی کو حجرِ عظیم مار دے تو کیا شبہ عمد ہے۔ تو امام صاحب نے فرمایا ہاں اور ساتھ ہی فرمایا وَلَوْ ضَرَبَ بِأَبَاقُبَیْس۔ ابوقبیس ایک پہاڑ کا نام ہے مطلب یہ تھا کہ اگر کوئی ابوقبیس پہاڑ بھی کسی کے اٹھا کر مار دے تو میں اس کو شبہ عمد سمجھتا ہوں۔ امام ابوحنیفہ کی اس عبارت کے متعلق بعض جاہلوں نے اعتراض کیا ہے کہ یہ قواعد عربیت کے خلاف ہے "ابو" جو اسماء ستہ مکبرہ میں سے ہے اس کی حالت جری یاء کے ساتھ آتی ہے اس قاعدہ کی رو سے یوں ہونا چاہیئے تھا "ولو ضرب بأبی قبیس"۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اعتراض اسماء ستہ مکبرہ کے وجوہِ اعراب نہ جاننے کی نشانی ہے۔ اسماء ستہ مکبرہ کے اعراب میں کئی لغتیں ہیں۔ ایک وہی جو معروف ہے، جس کی بنیاد پر اعتراض کیا گیا ہے اور ایک لغت یہ بھی ہے کہ رفع، نصب اور جر تینوں حالتوں میں ان کے آخر میں الف مقصور پڑھا جائے۔ یہ لغت بھی لغت فصیحہ ہے۔ ایک شاعر نے اسی لغت کے مطابق کہا ہے۔

۵ إن أباها وأبا أباها قد بلغا في المجد غايتاها

اس میں نصب اور جر دونوں حالتوں میں الف مقصورہ لایا گیا ہے[۱]۔ امام صاحبؒ نے اسی لغت کے مطابق "بأبا قبيس" فرمایا تھا۔ یہ امام صاحبؒ کے لغت میں وسعتِ علمی کی علامت ہے۔

۲ قصاص میں مساوات کا مسئلہ

اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ قصاص کی نوعیت کیا ہونی چاہیئے تھی۔ امام مالکؒ وشافعیؒ کا مذہب اور امام احمدؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ جس طرح قاتل قتل کرے اسی طریقے سے قصاص لیا جائے۔ البتہ جو قتل ناجائز ذریعہ سے کیا جائے مثلاً لواطت زنا وغیرہ سے اس کو ان حضرات نے مستثنیٰ کیا ہے۔ ایسی صورت میں طریق قتل اور قصاص میں مماثلت نہیں رہے گی، بلکہ تلوار سے قصاص لیا جائے گا۔ امام ابوحنیفہؒ کا مذہب اور امام احمدؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ قصاص صرف تلوار سے ہی لیا جائے گا خواہ قاتل نے کسی طریقے سے ہی قتل کیا ہو[۲]۔

حنفیہ کی دلیل حدیث مرفوع "لا قود إلا بالسيف" ہے جو کئی صحابہؓ سے مروی ہے[۳]۔ مالکیہ اور شافعیہ کا استدلال زیرِ بحث حدیث ہے کہ جس طرح یہودی نے قتل کیا تھا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی طریقے سے اس سے قصاص لیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے ساتھ یہ معاملہ کرنا حد اور قصاص کے طور پر نہیں تھا بلکہ یہ معاملہ سیاستاً تھا۔ قاضی اگر جرائم کی روک تھام کے لئے مصلحت انتظامی اس میں سمجھے کہ اُسی طریقے سے مارا جائے تو وہ ایسا کر سکتا ہے۔ جو کام بطور سیاست کے کیا جائے وہ قاضی کی رائے کے سپرد ہوتا ہے خواہ ایسا کرے یا نہ کرے اور جو کام بطور حد یا قصاص کے ہو وہاں قاضی کی رائے نہیں چلے گی اُس کو کرنا پڑے گا۔ شافعیہ کے نزدیک یہودی کے ساتھ یہ معاملہ جزو قصاص ہونے کی حیثیت سے کیا گیا اور ہمارے نزدیک یہ معاملہ بطور سیاست کیا گیا۔

وعن أبي جحيفة .... وأن لا يقتل مسلم بكافر الخ ص۳۰

اس حدیث کے تحت یہ مسئلہ زیرِ بحث آتا ہے کہ اگر کوئی مسلمان ذمی کو قتل کر دے تو اس مسلمان کو قصاصاً قتل کیا جائے گا یا نہیں؟ اس میں ائمہ کا اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ کا مذہب یہ ہے کہ مسلمان کو ذمی کے بدلہ میں قتل نہیں کیا جائے گا۔ حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ مسلمان کو

---

[۱] اس کی تفصیل الفیہ اور اس کے شروح وحواشی (شرح ابن عقیل، اشمونی اور صبان وغیرہ) میں ملاحظہ ہو۔

[۲] مذاہب از "المغنی" لابن قدامۃ ص۶۸۸ ج ۷۔

[۳] تفصیل کے لئے دیکھئے نصب الرایہ ج ۴ ص ۳۴۱ / ۳۴۲ / ۳۴۳۔

ذمی کے بدلے میں قتل کیا جائے گا۔

ائمۂ ثلاثہ کی دلیل

① زیرِ بحث حدیث " لایقتل مسلم بکافر " یہ حضرات کافر کو عام رکھتے ہیں، خواہ ذمی ہو، خواہ حربی ہو۔ ان کا استدلال اس حدیث کے عموم سے ہے۔

② قیاسی دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ مسلمان اور ذمی میں مساوات نہیں۔ اس لئے کہ اگرچہ ذمی کا قتل جائز نہیں، مگر ذمی کا کفر اباحتِ قتل کا شبہ پیدا کرتا ہے، جس کے قتل کی اباحت کا احتمال اور شبہ موجود ہو اس کے بدلہ میں مسلمان کو کیسے قتل کیا جائے گا۔

حنفیہ کی دلیل

① دارقطنی میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث: " أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قتل مسلمًا بمعاهد "[1]

② حضرت علی رضی اللہ عنہ کا اثر کہ انہوں نے ایک ذمی کے بدلہ میں مسلمان سے قصاص لینے کا فیصلہ فرمایا اور فرمایا " من كان له ذمتنا فدمه كدمنا وديته كديتنا "[2] اور یہ مسئلہ غیر مدرک بالقیاس ہے اس لئے یہاں موقوف بھی بحکم مرفوع ہے۔

③ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بھی ایک موقعہ پر ایک ذمی کے بدلے میں مسلمان سے قصاص لینے کا فیصلہ فرمایا۔[3]

④ قیاسی دلیل مسلم اور ذمی میں معصوم الدم علی التابید ہونے میں مساوات ہے عصمت دونوں میں مشترک ہے۔ دونوں کی جان ہمیشہ کے لئے محفوظ ہے اور قصاص میں اسی چیز کا بدلہ لیا جاتا ہے کہ شریعت نے جس کو علی التابید محقون الدم قرار دیا ہے اس کو کیوں قتل کیا ہے۔ تو مساوات قصاص کے باب میں صرف عصمتِ دائمی میں ہونی ضروری ہے۔ ہر بات میں مساوات دیکھنے سے تو قصاص کا دروازہ ہی بند ہو جائے گا۔ حربی مُستامن کو قتل کرنے سے ہمارے نزدیک بھی قصاص نہیں آتا۔ اس لئے کہ مُستامن کو امن دینے سے اگرچہ وہ محفوظ الدم ہو گیا ہے لیکن یہ عصمت ہمیشہ کیلئے نہیں ہے۔ وقتی اور عارضی ہے۔ اس لئے اس کو عصمت دائمی کے برابر قرار نہیں دیا جا سکتا۔

جوابات

① امام طحاوی وغیرہ حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ یہاں کافر سے مُراد حربی ہے۔ کافر اپنے عموم پر نہیں ہے مطلب حدیث کا یہ ہے کہ کسی مسلمان کو کافر حربی کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا۔ تخصیص کی دلیلیں وہ مرفوع اور موقوف حدیثیں ہیں جو ہم نے پیش کی ہیں۔ خبرِ واحد میں تخصیص کے لئے تو قیاس بھی کافی ہے اور یہاں صرف قیاس نہیں بلکہ مسندا اور مرسل مرفوع حدیثیں اور خلافۃ راشدہ کے فیصلے موجود ہیں یہ لایُقتَل مُسلِم

---

[1] اس حدیث کی مسندًا اور مرسلاً تخریج حافظ زیلعیؒ نے نصب الرایہ ج ۴ ص ۳۳۵ پر کی ہے۔
[2] نصب الرایہ ج ۴ ص ۳۳۷ [3] ایضاً۔

بکافر میں تخصیص کے لئے کافی ہیں. بالخصوص اس حدیث کے راوی حضرت علیؓ ہیں. اور حضرت کا فیصلہ ابھی نقل کیا گیا ہے کہ آپ نے ذمی کے بدلے میں مسلمان سے قصاص لینے کا امر فرمایا. یہ اس بات کا واضح قرینہ ہے کہ حدیث میں کافر اپنے عموم پر نہیں ہے. بلکہ اس سے مُراد حربی ہے.

(۲) حضرت شاہ صاحب نے علامہ عینی سے یہ نقل کیا ہے کہ یہ حدیث اِس مسئلہ سے متعلق نہیں جس میں ہم گفتگو کر رہے ہیں بلکہ اس حدیث میں حضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم ایک اور بات ارشاد فرما رہے ہیں وہ یہ کہ موجودہ مسلمانوں میں سے کسی نے جاہلیت کے زمانہ میں کسی کو مارا ہو تو آج اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا. پرانی باتیں ختم کر دی گئیں یہ ایسے ہے جیسا کہ آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے فتح مکہ کے خُطبہ میں فرمایا تھا. اَلَا اِنَّ دِمَاءَ الْجَاہِلِیَّۃِ مَوْضُوْعَۃٌ تَحْتَ قَدَمَیَّ.

(۳) حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ ذِمّی کا مسلمان کے برابر ہونا حفاظتِ دم میں دلائل سے ثابت شدہ بات ہے. اس لئے ذمّی مسلمان کے حکم میں ہے اس لئے لَا یُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِکَافِرٍ کا معنی ہو گا. لَا یُقْتَلُ مُسْلِمٌ وَذِمِّیٌّ بِکَافِرٍ یہ کافر کا لفظ مسلم اور ذمی کے مقابلہ میں بولا جا رہا ہے لہٰذا اس سے مراد حربی ہی ہو سکتا ہے. اس پر قرینہ پیش کرنے کی بھی ضرورت نہیں. اس لئے کہ مسلمان اور ذمی کے مقابلہ میں حربی مُراد ہونا متعین ہے.

وعن الحسن عن سمرۃ .... من قتل عبدًا قتلناہ الخ ص۳۰۱

اس حدیث کے تحت دو مسئلے قابل ذکر ہیں.

(۱) اپنے غلام کے قتل کا حُکم

اگر کوئی شخص اپنے غلام کو قتل کر دے گو یہ بھی کبیرہ گناہ ہے. آخرت میں اِس پر مؤاخذہ ہو گا لیکن جمہور ائمہ کا مذہب یہ ہے کہ اپنے مملوک غلام کو قتل کرنے کی صورت میں قاتل پر قصاص نہیں ہے. اِس حدیث میں فرمایا ہے مَنْ قَتَلَ عَبْدَہٗ قَتَلْنَاہٗ اس کا ظاہر یہ ہے کہ جس نے اپنے غلام کو قتل کیا اس پر قصاص آئے گا حالانکہ ائمہ اس کے قائل نہیں اس کی تاویل یہ کی گئی ہے کہ یہ قتل کا جو حکم سنایا گیا ہے یہ زجر اور سیاست پر محمول ہے مطلب یہ ہے کہ اِس دھمکی کے سننے سے اپنے غلاموں پر ایسا ظلم کرنے سے باز آجائیں. بعض نے دوسری تاویل کی ہے وہ یہ کہ مَنْ قَتَلَ عَبْدَہٗ جو حدیث میں فرمایا ہے اس سے مراد وہ غلام نہیں جو اس وقت مملوک ہے. بلکہ اس سے مُراد وہ شخص ہے جو پہلے اِس کا غلام تھا اَب آزاد ہو جائے گا. اس کے قتل پر تو قصاص آئے گا ہی اس کو ماکان کے اعتبار سے اس کا غلام کہہ دیا ہے.

(۲) دوسرے کے غلام کے قتل کا حُکم

اگر کسی اور کے غلام کو قتل کر ڈالے تو اس پر قصاص ہے یا نہیں اس میں ائمہ کا اختلاف ہوا ائمہ ثلاثہ کا مذہب یہ ہے کہ قصاص نہیں آئے گا حر کو عبد کے بدلہ میں قتل نہیں کیا جائے گا اِن کی دلیل قرآن پاک کی آیت اَلْحُرُّ بِالْحُرِّ اَلْحُرُّ بِالْحُرِّ کا معنی یہ ہے کہ اَلْحُرُّ یُقْتَلُ بِالْحُرِّ یعنی حر کو حر کے بدلہ میں قصاصًا قتل کیا جائے گا. حر کی تخصیص ذکر یہ بتاتی کہ

حر کو عبد کے بدلہ میں قتل نہ کیا جائے امام ابو حنیفہ اور سفیان ثوری اور سلف کی ایک جماعت کا مسلک یہ ہے کہ اس سے قصاص لیا جائے گا[1] دلیل اس کی یہ ہے کہ قرآن پاک میں فرمایا ہے ان النفس بالنفس یعنی نفس کا دوسرے نفس کے بدلہ میں قصاص لیا جائے گا دوسرے شخص کا غلام جس کو قتل کیا ہے یہ بھی محقون الدم علی التأبید ہے اور قصاص میں قاتل اور مقتول کے درمیان مساوات فی العصمۃ کافی ہے۔

حدیث میں آتا ہے اَلْمُسْلِمُوْنَ تَتَکَافَأُ دِمَاءُهُمْ یعنی مسلمانوں کے خون برابر ہیں جو آیت ان حضرات نے پیش کی ہے یعنی الحر بالحر اس میں یہ تو بتایا گیا ہے کہ حر کو حر کے بدلہ میں قتل کیا جائے گا۔ رہی یہ صورت کہ حر کو عبد کے بدلہ میں بھی قتل کریں گے یا نہیں؟ یہ صورت اس آیت میں سکوت فیہ ہے نہ اسکی نفی ہے نہ اسکا ثبوت ہے اس کا حکم دوسرے دلائل سے معلوم کرنا چاہیئے اور وہ ہم نے پیش کر دیئے ہیں ایک چیز کی تخصیص ذکری اس کے ماعدا کی نفی کو مستلزم نہیں ہوتی۔

وعن ابن عمر .... اذا أمسك الرجل وقتله الآخر الخ ص۳۰۲

اگر کسی شخص نے ایک آدمی کو پکڑ کر رکھا اور دوسرے نے اس کو قتل کر دیا تو قاتل سے تو بالاتفاق قصاص لیا جائے گا۔ پکڑنے والا گنہگار تو بالاتفاق ہوگا۔ لیکن اس کی کیا سزا ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔

حنابلہ کے ہاں اس کو موت تک قید کیا جائے گا۔ امام مالک کا مذہب اور امام احمدؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ ممسک کو بھی قتل کر دیا جائے گا۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کو قتل نہیں کیا جائے گا بلکہ مستحق تعزیر ہوگا[2] اور تعزیر کا حکم یہ ہے کہ وہ قاضی و امام کی رائے پر مفوض ہوتی ہے جو مناسب سمجھے تجویز کرے۔ اگر قاضی حبس مناسب سمجھے تو حبس بھی کر سکتا ہے۔ اس مذہب میں اور حنابلہ کے مذہب میں فرق یہی ہے کہ ان کے ہاں حبس ہی متعین ہے اور وہ بھی موت تک۔ ہمارے اور شافعیہ کے ہاں حبس متعین نہیں، بلکہ قاضی اگر چاہے تو بطور تعزیر کے یہ سزا بھی دے سکتا ہے۔

یہ حدیث ان حضرات کے خلاف واضح دلیل ہے جو ممسک کے قتل کے قائل ہیں۔ اور اس سے حنابلہ نے استدلال کی کوشش کی ہے مگر ان کا استدلال درست نہیں۔ اس لئے کہ اس میں نہ یہ تعیین ہے کہ حبس بطور حد کے ہے اور نہ موت تک حبس کا ذکر ہے۔

---

[1] مذاہب از "المغنی" لابن قدامہ ج ۷ ص۶۵۸۔

[2] مذاہب از المغنی لابن قدامہ ج ۷ ص۶۵۵۔

باب الديات ص۳۰۲

وعن أبي هريرة قال قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم في الجنين امرأة الخ ص۳۰۲

دية الجنين میں "غرة" کا مصداق

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنین کی دیت غرہ مقرر فرمائی۔ ائمہ اربعہ اور اکثر اہل علم کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر کسی نے حاملہ پر جنایت کی جس کی وجہ سے حمل ساقط ہوگیا تو اس کی دیت ایک غرۃ ہے اور اس بات پر بھی اکثر اہل علم کا اتفاق ہے کہ غرۃ کا مصداق غلام یا باندی ہے۔ البتہ بعض سلف کا قول یہ ہے کہ فرس اور بغل بھی غرۃ میں داخل ہیں۔

جمہور کی دلیل زیر بحث حدیث کے بعد والی دو حدیثیں ہیں جن میں غرۃ کی تفسیر "عبد أو أمة" سے کی گئی ہے۔ شارحین کا اس بات میں اختلاف ہوا کہ یہ تفسیر راوی کی طرف سے ہے یا حدیث مرفوع کا حصہ ہے

دونوں قول ہیں، لیکن راجح یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ تفسیر حدیث کا ہی حصہ ہے۔ اس کا واضح قرینہ یہ ہے کہ مجمع الزوائد میں یہ حدیث تقریباً آٹھ صحابہؓ سے نقل کی گئی ہے اور تمام میں یہ تفسیر موجود ہے[1]۔ تمام رواۃ کا ایک ہی تفسیر کو اپنی طرف سے درج کر دینا بظاہر مستبعد معلوم ہوتا ہے۔ اس لئے اقرب یہی ہے کہ یہ حدیث کا حصہ ہے اور جمہور کی دلیل ہے۔

بعض سلف جو فرس کو بھی غرۃ میں داخل فرماتے ہیں ان کا استدلال حضرت ابوہریرۃؓ کی حدیث سے ہے، جو اسی باب کی فصل ثانی کے آخر میں بحوالہ ابوداؤد مذکور ہے۔ "قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم في الجنين بغرة عبد أو أمة أو فرس أو بغل"۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث کثیر اسانید سے مروی ہے مگر کسی میں بھی "فرس أو بغل" کا ذکر نہیں ہے۔ صرف عیسیٰ بن یونس نے اس کو نقل کیا ہے[2]۔ درحقیقت یہ حدیث کا حصہ نہیں، بلکہ طاؤس کا قول ہے۔ حدیث کا حصہ بنا کر اس کو ذکر کرنا عیسیٰ بن یونس کا وہم ہے[3]۔

عاقلہ کون ہیں؟

اس حدیث میں اور اسی واقعہ سے متعلق بعد والی دو حدیثوں میں یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فیصلہ فرمایا کہ دیت عاقلہ دے گی۔ اور اس زیر بحث

---

[1] مجمع الزوائد ج ۶ ص۲۹۹ و ص۳۰۰ [2] سنن أبي داؤد ج ۲ ص۲۷۳۔

[3] تفصیل کے لئے امام ابوداؤد کا کلام (سنن أبي داؤد ص۲۷۴ ج ۲) امام بیہقی کا کلام (ص۱۱۵ ج ۸) اور ابن قدامہ کا کلام (المغنی ص۸۰۳ ج ۷)۔

۔ ۔ث میں اور مغیرۃ بن شعبہ کی حدیث میں جو ایک حدیث کے بعد آرہی ہے یہ ہے کہ عورت کے عصبہ پر دیت لازم فرمائی۔ اب یہاں یہ بحث چلی ہے کہ عاقلہ کون ہیں؟ کیا ہر حال میں عصبہ ہی عاقلہ ہوں گے یا اور لوگ بھی کبھی عاقلہ بن سکتے ہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔

امام شافعی اور امام احمدؒ کے نزدیک ہر حال میں عاقلہ عصبات ہی ہیں۔ غیر عصبہ عاقلہ میں داخل نہیں[1]۔
حنفیہ کے ہاں اہلِ تناصر عاقلہ ہیں۔ یعنی جو لوگ مصائب وغیرہ میں ایک دوسرے کے مددگار سمجھے جاتے ہوں وہ عاقلہ ہیں[2]۔ زمانہ رسالت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم میں عصبات اہلِ تناصر تھے۔ اس لئے یہی عاقلہ تھے۔ پھر حضرت عمرؓ کے دور میں اہلِ دیوان اہلِ تناصر سمجھے جانے لگے تو حضرت عمرؓ نے تمام صحابہؓ کی موجودگی میں اہلِ دیوان کو عاقلہ قرار دیا اور کسی صحابی نے اس پر نکیر نہیں فرمائی[3]۔

جو حضرات صرف عصبہ کے عاقلہ ہونے کے قائل ہیں انہوں نے زیرِ بحث واقعۂ جنین سے استدلال کیا ہے، کہ اس میں عصبات پر دیت کا فیصلہ فرمایا تھا، معلوم ہوا کہ عصبات ہی عاقلہ ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس وقت عصبات ہی اہلِ تناصر تھے اس لئے ان کی تعیین کی گئی، نہ اس وجہ سے کہ عصبات ہی عاقلہ بن سکتے ہیں حضرت عمرؓ کا صحابہؓ کی موجودگی میں اہلِ دیوان کو عاقلہ قرار دینا اس بات کی واضح دلیل ہے کہ حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے اس فیصلہ کا مدار عصبات کی اس زمانہ میں مناصرۃ تھا۔

الفصل الثانی:

عن عبد اللہ بن عمرو ...... الا إن دیۃ الخطاء شبہ العمد ما کان بالسوط الخ ص۳۰۳۔

یہ بات پہلے بیان ہو چکی ہے کہ شبہ عمد کی دیت میں بالاتفاق تغلیظ ہوتی ہے اور صفتِ تغلیظ میں اختلاف بھی بتایا جا چکا ہے کہ تغلیظ اثلاثاً ہو گی یا ارباعاً۔

اس حدیث میں ارباعاً تغلیظ کا ذکر ہے۔ اس لئے یہاں صرف یہ بتانا ہے کہ تغلیظ دیۃ میں آثار مختلف ہیں۔ اثلاثاً بھی ارباعاً بھی۔ حضرت عبد اللہ بن مسعود سے ارباعاً ثابت ہے[4] حنفیہ نے اسی کو لیا ہے دو وجہ سے۔ ایک تو یہ کہ باب تغلیظ میں روایات مختلف ہیں تو وہ مقدار لینی چاہیئے جو متیقن ہو اور متیقن اقل درجہ ہے اور اقل مقدار ارباعاً کی صورت میں ہوتی ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ارباعاً والا قول ابن مسعود کا ہے۔ اور ان کی تفقہ مسلم ہے۔ تفقہ راوی

---

[1] المغنی لابن قدامۃ ج ۷ ص۲۸۴۔ [2] الہدایۃ ج ۴ ص۶۴۲۔
[3] نصب الرایہ ج ۴ ص۳۹۸۔ [4] نصب الرایہ ج ۴ ص۳۵۶۔

س کی روایت کی ترجیح کی اہم وجہ سمجھی جاتی ہے۔ یہاں اس بات کا خیال رکھا جائے کہ اس باب میں جو آثار صحابہ ہیں وہ حکماً مرفوع ہیں کیونکہ یہ مسئلہ مقادیر کا ہے اور مقادیر شریعۃ کے بتانے سے ہی معلوم ہو سکتی ہیں۔ ان میں رائے اور قیاس کا کوئی دخل نہیں۔ اس لئے مقدار دیۃ کے متعلق صحابی جب کوئی بات کہیں گے تو اس کو یہی سمجھا جائے گا کہ یہ رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ سے سُن کے کہہ رہے ہیں یہ ایک مستقل ضابطہ ہے کہ غیر مدرک بالقیاس مسئلہ میں صحابی کا قول حدیث مرفوع کے حکم میں ہے۔

وعن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن أبيه جده .... كتب إلى أهل اليمن الخ ص۳۰۳۔ اس حدیث میں دیت کے کئی مسائل مذکور ہیں۔

① اجناس دیت کی بحث

اس حدیث میں اونٹ اور سونے سے دیت کی مقداریں بیان کی گئی ہیں۔ فقہاء کا اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ شریعت نے کن کن اجناس سے دیت مقرر کی ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک شریعت نے دیت تین جنسوں سے مقرر کی ہے۔ (الف) ابل (ب) ذہب (ج) فضہ۔ ابل کی مقدار گزر چکی ہے کہ سو اونٹ ہے۔ اگر سونے سے ادا کی جائے تو ایک ہزار دینار ہے اگر چاندی سے ادا کی جائے تو دس ہزار درھم ہیں۔ ان تینوں جنسوں کے علاوہ کسی اور جنس سے شریعت نے دیۃ مقرر نہیں کی البتہ اگر بطور صلح کسی اور مال کو بدل مقرر کرلیں تو جائز ہے۔ مثلاً سو اونٹوں کی جگہ فریقین صلح کرلیں کہ اتنی بکریاں یا گائیں یا کپڑے یا کوئی اور چیز دی جائے گی تو یہ جائز ہے لیکن یہ اصل دیۃ نہیں یہ بدل دیۃ ہے۔ صاحبین نے ـــــ مذکورہ تین جنسوں کے علاوہ تین اور جنسوں سے بھی دیت مقرر کی ہے۔ دو سو گائیں یا ہزار بکریاں یا دو سو حلے کپڑے کو حلہ کہتے ہیں ازار اور رداء کے جوڑے کو یہی مختار قول ہے نہایہ میں ہے کہ ہمارے زمانے میں حلہ قمیص اور سراویل یعنی شلوار کا ہونا چاہیئے۔ امام صاحب کے نزدیک بھی یہی تین چیزیں ـــ دیت میں دی جاسکتی ہیں لیکن امام صاحب اور صاحبین کے مذہب میں دو فرق ہوں گے ایک یہ کہ صاحبین کے نزدیک یہ چیزیں اگر دی جائیں گی تو اصل دیت سمجھی جائے گی اور امام صاحب کے نزدیک یہ بدل دیت سمجھا جائے گا۔ دوسرے یہ کہ اگر دونوں فریق نے دو سو گائے سے زیادہ مقدار پر یا ہزار بکریوں سے زیادہ بکریوں پر یا دو سو جوڑوں سے زیادہ کپڑے پر صلح کرلی تو صاحبین کے نزدیک درست نہ ہوگا امام صاحب کے نزدیک درست ہوگا جو جنس شریعت نے مقرر کی ہے اس میں اپنی صلح کے ساتھ مقدار

لہ نصب الرایہ ج ۴ ص۳۵۶۔

مقرر فی الشرع سے زیادہ نہیں کی جا سکتی مثلاً شریعت نے سو اونٹ رکھی ہے۔ اگر ان کی صلح ہو جائے کہ ایک سو بیس اونٹ دیئے جائیں گے تو یہ درست نہیں تب بھی سو ہی دینے پڑیں گے صاحبین کے نزدیک چونکہ یہ گائے اور بکری اور حلّے من جانب الشرع مقرر ہیں اس لئے مقدار مقرر سے زائد پر صلح جائز نہیں اور امام صاحب کے نزدیک چونکہ شریعت نے ان جنسوں میں کوئی مقدار مقرر نہیں کی اس لئے جتنی مقدار پر صلح ہو جائے وہ درست ہے[۱]۔

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے گائے اور بکریوں اور حلہ جات کی ان مقداروں کا فیصلہ کرنا ثابت ہے[۲]۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ واقعی حضرت عمرؓ نے ایسا کیا ہے۔ لیکن یہ بطور صلح کے تھا اصل دیۃ صرف اُن تین چیزوں سے ہے اور یہ تاویل اس لئے کی ہے کہ تقدیر کسی ایسی چیز کے ساتھ ہونی چاہیئے جو معلوم المالیۃ ہو۔ بکریاں اور گائیں اور جوڑے یہ تینوں چیزیں مجہول المالیۃ ہیں۔ ان کی قیمتیں کم و بیش ہوتی ہیں اس لئے یہ تینوں جنسیں اس قابل نہیں کہ ان کو بطور ضابطہ کلیہ دیت کی مقدار قرار دیا جائے اس پر سوال پیدا ہوگا کہ اونٹ بھی تو مجہول المالیۃ ہیں ان کے ساتھ تقدیر کیسے وارد ہوگئی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ واقعی یہ بھی مجہول المالیۃ ہے۔ لیکن چونکہ آثار متواترہ اور احادیث معروفہ میں سو اونٹوں کی مقدار مقرر کرنا ثابت ہو چکا ہے۔ اور جو اس درجہ کی روایات سے ثابت ہو اس کو اپنے ظاہر پر رکھ کر ماننا پڑتا ہے خواہ خلاف قیاس ہو لیکن جو چیز نصوص سے خلاف قیاس ثابت ہو اس کو اپنے مَورِد پر مقتصر رکھا جاتا ہے۔ بکریاں اور گائیں اور جوڑے کے متعلق اگرچہ حضرت عمرؓ کا اثر ثابت ہے لیکن اس میں احادیث مرفوعہ معروف نہیں ہیں اور آثار کی نقل بھی اس درجہ کی نہیں ہے کہ اس سے قیاس کو توڑا جائے۔ اس لئے اونٹوں میں آثار کے تواتر اور استفاضہ کی وجہ سے نصوص کو اپنے ظاہر پر رکھا گیا ہے اور یہاں آثار کا اتنا استفاضہ نہ ہونے کی وجہ سے ان میں تاویل کی گئی یہ امام صاحب کی قابل صد تحسین دقت نظر ہے۔

(۲) سونے کی دیت ایک ہزار دینار بیان کی گئی ہے۔ اس پر ائمہ کا اتفاق ہے[۳]۔ چاندی کی مقدار یہاں بیان نہیں کی گئی دوسری احادیث میں مذکور ہے۔ اور اس میں اختلاف بھی ہے جو آگے "عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ" کی حدیث کے تحت بتایا جائے گا۔

(۳) ناک اگر جڑ سے کاٹ دیا جائے تو خطاء کی صورت میں اس پر دیت کاملہ واجب ہے۔ اس پر بھی فقہاء

---

[۱] الہدایہ ج ۴ ص ۵۸۱

[۲] اعلاء السنن ج ۱۸ ص ۱۴۹ بحوالہ کتاب الآثار لإمام محمدؒ ص ۸۱ و کتاب الخراج لأبي یوسفؒ ص ۱۸۵ وغیرهما۔

[۳] اعلاء السنن ج ۱۸ ص ۱۷۱

کا اتفاق ہے[1]

④ تمام دانت توڑنے کی دیت دیت کاملہ ہے۔ اور ایک دانت کی دیت پانچ اونٹ یعنی کامل دیت کا بیسواں حصہ ہے، اس پر بھی اتفاق ہے[2]

⑤ خصیتین کاٹنے پر مکمل دیت واجب ہے، ایسے ہی ذکر کی دیت بھی کامل ہے۔ اس پر بھی اتفاق ہے۔ البتہ اتنی بات میں اختلاف ہے کہ حنفیہ کے ہاں ذکر پر دیت کاملہ اس وقت ہے جبکہ وہ عنین، خصی یا شیخ کبیر نہ ہو۔ ایسا شخص جس کے ذکر کا انتفاع بالکلیہ منقطع ہو چکا ہو اس پر دیت کاملہ نہیں ہے، حکومت عدل ہے۔ شافعیہ کے ہاں مطلقاً دیت کاملہ ہے[3]

⑥ حدیث میں ہے "وفی الصلب الدیۃ" حنابلہ اور مالکیہ کے ہاں مطلقاً کمر توڑنے پر دیت کاملہ واجب ہے۔ شافعیہ کے ہاں چلنے یا جماع کی صلاحیت ختم ہو جائے تو دیت کاملہ واجب ہے[4] حنفیہ کے ہاں انقطاعِ ماء یا کبڑا ہو جانے یا سلس البول ہو جانے سے دیت کاملہ ہوتی ہے[5]

اس کے بعد حدیث میں زخموں کی دیات بیان فرمائی ہیں۔ ان کی تفصیلات اگلی حدیث کے تحت کیجا ئیں گی۔

وعن عمرو بن شعیب .... فی المواضح خمساً خمساً من الإبل الخ ص۳۰۳

اقسام الشجاج واحکامہا

جو زخم کسی کے سر یا چہرے میں کئے جائیں اس کو "شجۃ" کہتے ہیں۔ اس کی جمع شجاج ہے اور جو زخم سر اور چہرے کے علاوہ ہو جیسے پنڈلی میں ران میں ایسے زخم کو جراحۃ کہتے ہیں اس کی جمع جراحات ہے۔ مُوضحہ شجاج کی قسموں میں سے ایک قسم ہے۔ موضحہ سر یا چہرے کے ایسے زخم کو کہتے ہیں جو ہڈی تک پہنچ جائے۔ ہڈی ننگی ہو گئی لیکن ہڈی کو نقصان نہیں پہنچا شجاج کی دس قسمیں ہیں۔

① خارصہ۔ وہ زخم جس سے صرف خراش آئے خون ظاہر نہ ہو۔ ② اَلدَّامِعَۃ۔ وہ زخم جو خون کو ظاہر کر دے لیکن خون جاری نہ کرے۔ ③ اَلدَّامِیَۃ۔ وہ زخم جو خون جاری کر دے خون بہنے لگ جائے۔ ④ اَلْبَاضِعَۃ۔ وہ زخم جو اوپر کی جلد کو کاٹ ڈالے۔ ⑤ اَلْمُتَلَاحِمَۃ۔ وہ زخم جو کھال کو کاٹ کر گوشت کے اندر گھس جائے لیکن ہڈی تک نہ پہنچے۔ ⑥ اَلسِّمْحَاق سمحاق اصل میں اس باریک سے پردے کو کہتے ہیں جو گوشت اور عظم الرأس کے درمیان ہوتا ہے یہاں اس سے مُراد سر کا زخم ہے جو سمحاق تک پہنچ جائے ⑦ اَلْمُوْضِحَۃ وہ زخم جو گوشت کو کاٹ کر ہڈی تک پہنچ جائے لیکن ہڈی اس سے نہ ٹوٹے ......

[1] المغنی ص۱۲ ج ۷ [2] اعلاء السنن ج ۱۸ ص ۱۸۲ [3] اعلاء السنن ج ۱۸ ص ۱۹۳
[4] اعلاء السنن ناقلاً عن الموفق ص ۱۹۱ ج ۱۸۔ [5] شامی ص ۵۷ ج ۵۔

⑧ الھاشمۃ وہ زخم جس سے ہڈی ٹوٹ جائے ⑨ المنقلہ۔ وہ زخم جو ہڈی کو توڑ کر اس کو اپنی جگہ سے ہٹا دے۔
⑩ آمۃ۔ کبھی اس کو المأمومۃ بھی کہتے ہیں اس سے مراد وہ زخم ہے جو اُمّ الدّماغ تک پہنچ جائے۔ ایک گیارہویں قسم بھی ہے الدّامغۃ یعنی وہ زخم جو دماغ کا بھیجہ نکال دے اس کو اس لئے شمار نہیں کیا گیا کہ دامغہ کے بعد آدمی عادتاً زندہ نہیں رہتا تو یہ قتل النفس سمجھا جائے گا اور یہاں قتل النفس سے کم زخموں پر بحث کی جا رہی ہے۔

اگر کسی نے کسی کو سر یا چہرے میں موضحہ زخم کر دیا تو یہ دو حال سے خالی نہیں عمداً کیا ہے یا خطأً ہوا ہے اگر عمداً ہے تو اس میں قصاص یعنی زخم کرنے والے کے بھی اسی کے برابر زخم کیا جائے گا۔ یہاں مساوات ہو سکتی ہے اس لئے قصاص ہوگا اور اگر خطأً کیا ہے تو دیت آئے گی موضحہ زخم کی دیت پانچ اونٹ ہیں جو دیۃ النفس کا نصف العشر ہے یعنی بیسواں حصہ ہے اس حدیث میں یہی بیان کیا گیا ہے اس میں تقریباً سب ائمہ کا اتفاق ہے یہی حنفیہ کا مذہب ہے ھاشمہ کا حکم یہ ہے کہ یہ چاہے عمداً ہو چاہے خطأً اس کی دیۃ لی جائے گی اور ھاشمہ کی دیۃ دس اونٹ ہیں جو کل دیۃ النفس کا عشر ہے یعنی دسواں حصہ منقلہ کا حکم یہ ہے کہ چاہے عمداً ہو چاہے خطأً اس میں دیۃ دینی پڑے گی۔ جو پندرہ[15] اونٹ ہیں یہ کل دیۃ النفس کا عُشر اور نصفُ العشر کا مجموعہ بنتا ہے آمہ کا حکم یہ ہے کہ اس پر ثلث الدیۃ دینی پڑتی ہے۔ جائفہ کا بھی یہی حکم ہے جائفہ اس زخم کو کہتے ہیں جو پیٹ کے اندر تک پہنچ جائے اور اگر پیٹ میں ایسا زخم کیا جو دوسری طرف پار نکل گیا تو یہ دو[2] جائفوں کے قائم مقام سمجھا جائے گا اس میں کل دیۃ کے دو ثلث دیئے جائیں گے۔ ھاشمہ سے لے کر جو اُوپر والے زخم ہیں ان میں قصاص نہیں آئے گا اس لئے کہ ان میں مساوات مشکل ہے اور موضحہ میں مساوات ہو سکتی ہے۔ پہلے چھ نمبران کا حکم یہ ہے کہ اگر عمداً ہوں تو اس میں حنفیہ کی دو روایتیں ہیں۔ ایک یہ کہ قصاص لیا جائے گا۔ یعنی بدلہ میں اتنا زخم کیا جائے گا اس لئے کہ یہاں مساواۃ ہو سکتی ہے ظاہر الروایۃ ہے اور ایک روایت ہے کہ اس میں چونکہ مساوات مشکل ہے اس لئے قصاص نہیں لیا جائیگا دیت ہوگی ان قسموں کی دیۃ شریعت نے مقرر نہیں کی۔ حنفیہ کے ہاں اس کا حکم یہ ہے کہ اس میں حکومت عدل ہوگی یعنی ایک تجربہ کار عادل کا فیصلہ لیا جائے گا کہ زخم سے اس کو کتنا نقصان پہنچا ہے۔ حکومت عدل کی تفسیر میں امام طحاوی اور امام کرخی کا اختلاف ہے۔ امام طحاوی کے نزدیک حکومت عدل کی تفسیر یہ ہے کہ کوئی ایسا عادل آدمی جس کو غلاموں کی قیمت کا تجربہ ہے اس کو کہا جائے گا کہ حساب لگاؤ کہ اگر یہ شخص غلام ہوتا اور اس کو زخم نہ پہنچا ہوتا تو اس کی کیا قیمت ہوتی۔ پھر اگر اس کو ایسا زخم پہنچ گیا ہو تب اس کی قیمت کیا ہوگی۔ دونوں قیمتوں کے درمیان تفاوت دیکھ لیا جائے۔ جس نسبت سے دونوں میں تفاوت ہو آدمی کی پوری دیت کا اتنا حصہ دلایا جائے۔ مثلاً اگر یہ شخص غلام ہوتا اور یہ زخم نہ پہنچا ہوتا تو اس کی قیمت ہزار روپے بنتی ہے اور اس زخم کے پہنچنے کے بعد اس کی قیمت نو سو روپے بنتی ہے۔ کل قیمت کا دسواں حصہ اس قیمت کی وجہ سے کم ہو گیا ہے۔ اس صورت میں اس زخم کی وجہ سے کل دیت کا دسواں حصہ دلایا جائے گا یعنی دس اونٹ۔ امام کرخی۔ نے حکومت

عدل کی تفسیر یہ کی ہے کہ دیکھا جائے کہ زخم مُوضحہ سے کیا نسبت رکھتا ہے پھر مُوضحہ کی دیت کا اتنا حصہ دلوایا جائے مثلاً کسی نے کسی کو متلاحمہ زخم کردیا اب دیکھا جائے گا کہ یہ موضحہ سے کتنا کم ہے مثلاً اگر ہڈی تک پہنچنا تو تین انچ ہوتا اور یہ ڈیڑھ انچ ہے یہ مُوضحہ سے نصف ہوگیا تو مُوضحہ میں جو دیت دی جاتی ہے اس کا نصف دلایا جائے گا۔ یہ احکام سر اور چہرے کے زخموں کے ہیں اگر بدن کے کسی اور حصہ میں جائفہ کے علاوہ کسی اور قسم کا زخم ہو جائے اس کا فیصلہ یہ ہے کہ اس میں بھی حکومت عدل ہوگی۔ طحاوی یا کرخی کی تخریج کے مطابق قاضیخان نے فتویٰ یہ دیا ہے کہ مفتی بہ طحاوی کی تخریج ہے۔ بعض حضرات نے کرخی کی تخریج کی تصحیح بھی کی ہے[1]

وعن عمرو بن شعیب ...... أیها الناس أنه لاحلف فی الإسلام الخ ص۳۰۳

لاحلف فی الإسلام: "حلف" بکسر الحاء وسکون اللام۔ معاہدہ۔ جاہلیت میں آپس میں یہ معاہدہ کرتے تھے کہ ہم ایک دوسرے کی ہر حال میں نصرت کریں گے خواہ ظالم ہو یا مظلوم۔ اس سے آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے منع فرمادیا کہ آئندہ اسلام میں اس طرح کے معاہدہ کی ضرورت نہیں اور فرمایا کہ اسلام تو خود اخوت سکھاتا ہے اس لئے بلا معاہدہ ہی ہر مسلمان دوسرے کا جائز حدود میں مددگار ہے۔ البتہ جو معاہدے جاہلیت میں ہو چکے ہیں حدود جواز میں رہتے ہوئے اسلام کا تقاضا یہی ہے کہ معاہدے کو نبھایا جائے۔

دیة الکافر نصف دیة المؤمن:

ذمی کی دیت کی بحث

ذمی کی دیت کتنی ہے؟ اس میں ائمہ کا اختلاف ہے حنفیہ اور سلف کی ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ مسلمان اور ذمی کی دیت برابر ہے۔

امام مالک رحؒ کا مذہب اور امام احمدؒ کا قول ظاہر یہ ہے کہ یہودی اور نصرانی کی دیت مسلمان کی دیت سے نصف ہے۔
اور امام شافعیؒ کے نزدیک ذمی کی دیت چار ہزار درہم یعنی ثلث دیت ہے[2]

حنفیہ کے دلائل یہ ہیں۔

(۱) مراسیل أبی داؤد میں حدیث مرفوع۔ دیة کل ذی عهد فی عهده ألف دینار۔

(۲) دار قطنی میں حدیث مرفوع ہے۔ "ان النبی صلی الله علیه وسلم ودی ذمیا دیة مسلم"۔ دار قطنی کی دوسری حدیث میں ہے "ان رسول الله صلی الله علیه وسلم جعل دیة المعاهد کدیة المسلم"۔

(۳) کتاب الآثار میں امام محمدؒ نے حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ۔ ابوبکر، عمر اور عثمان رضی اللہ عنہم کا ارشاد نقل کیا ہے۔

---

[1] یہ تفصیلات ملاحظہ ہوں۔ الہدایہ ج ۴ ص۵۸۷ و ص۵۸۸ [2] اوجز المسالک ص۹ ج ۱۳ باب دیة أهل الذمة۔ اس موقعہ پر نقل مذاہب میں کچھ اختلاف بھی ہے۔

"دیۃ المعاھد دیۃ الحر المسلم" یہ روایات اور اس کے علاوہ اسی مضمون کی اور بہت سی روایات اور آثار حافظ زیلعیؒ نے نقل فرمائے ہیں[1] حدیث کے اگلے حصّہ "لاجلب الخ" کی تشریح کتاب الزکوٰۃ میں گزر چکی ہے۔

وعن عمرو بن شعیب ...... کان قیمۃ الدیۃ علیٰ عھد رسول اللّٰہ صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم الخ ص۳۰۳۔

اس حدیث کے تمام مضامین یعنی دیۃ الذمی، سونے سے مقدارِ دیت اور البقر، شاۃ و حلل سے اداءِ دیت کے حکم پہلے بیان ہو چکے ہیں۔ البتہ چاندی سے مقدار دیت کی بحث ابھی بیان نہیں ہوئی۔

اس حدیث میں چاندی سے بارہ ہزار دراہم دیت بیان کی گئی ہے۔ اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ اگر دیت دراہم سے ادا کیجائے تو کتنے درہم دیئے جائیں۔

حنفیہ کے نزدیک اگر دیۃ دراہم سے دی جائے تو دس ہزار درہم ہے اس کی دلیل حضرت عمرؓ کا اثر ہے جس کی تخریج امام محمدؒ نے اپنے مؤطا میں کی ہے۔ ابن ابی شیبہ اور بیہقی نے بھی اس کی تخریج کی ہے[2] چونکہ مسئلہ غیر مدرک بالرای ہے اس لئے اس میں صحابی کا قول حکماً مرفوع ہے۔ امام شافعی، امام احمد، اسحاق اور بعض سلف کے نزدیک دیۃ چاندی سے بارہ ہزار درہم ہے[3] اس کی دلیل یہ حدیث اور اس کے بعد ابن عباسؓ کی مرفوع حدیث ہے۔ صاحب ہدایہ نے اس کی تاویل یہ کی ہے کہ آنحضرت صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم نے جو بارہ ہزار درہم مقرر کئے تھے یہ وزن ستہ کے درہم تھے اور ہم نے جو دس ہزار مقرر کئے ہیں[4] وزن سبعہ کے ہیں دونوں برابر ہو جاتے ہیں وضاحت اس کی یہ ہے کہ شروع شروع میں جو درہم رائج تھا وہ چھوٹا تھا وہ درہم چھ مثقال وزن کا تھا۔ پھر درھم بڑا کر دیا گیا سات مثقال کا۔ چھ مثقال والے درہم کو وزن ستہ کا درہم کہتے ہیں اور سات مثقال والے درہم کو وزن سبعہ کا درہم کہتے ہیں۔ وزن ستہ والا درھم چھ مثقال کے قریب وزن کا تھا یعنی پورا چھ نہیں تھا قدرے کم تھا۔ وہ درھم جو چھ مثقال کے قریب تھا اُس کے بارہ ہزار اور جو درہم سات مثقال کا ہے اُس کے دس ہزار مقدار میں برابر ہیں اس لئے ہمارا مذہب اس روایت کے خلاف نہیں[5]۔

---

[1] نصب الرایہ ج ۴ ص۳۶۶ تا ص۳۶۹۔ [2] ایضاً ص۳۶۲ ج ۴۔
[3] مذاہب از المغنی لابن قدامۃ ج ۷ ص۷۶۔ [4] الہدایہ ج ۴ ص۵۸۱۔

وعن عمران بن حصین أن غلاماً لأناس فقراء قطع أذن غلام لأناس اغنیاء الخ ص۳۰۴

آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اس واقعہ میں کچھ واجب نہیں فرمایا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ یہ بچے کی جنایت تھی۔ اور صبی کی جنایت میں دیت عاقلہ پر لازم ہوتی ہے۔ اور عاقلہ یہاں فقراء تھے، فقراء پر تحمل دیت لازم نہیں ہوتا، اس لئے ان پر کچھ لازم نہیں فرمایا۔

باب القسامة ص۳۰۶

قسامۃ مصدر ہے قَسَم یُقسِم سے اس کا معنیٰ ہے قسم کھانا کبھی قسم کھانے والی جماعت کو بھی قسامۃ کہدیا جاتا ہے شریعت کی اصطلاح میں قسامۃ اُن پچاس قسموں کو کہتے ہیں جو اولیاء مقتول پر رکھی جائیں تاکہ قاتل کی تعیین کریں یا اُن پچاس قسموں کو کہتے ہیں جو اہل محلہ یا اہل دار پر رکھی جاتی ہیں۔ عَلَی الاِختِلَاف بَیْنَ الائمۃ۔ اگر کسی محلے میں کوئی شخص مرا ہوا ملے اگر اُس پر زخم کا یا مار کا یا گلا وغیرہ گھوٹنے کا کوئی اثر اور نشان ایسا نہ ہو جس سے یہ پتہ چلے کہ کسی نے اس کو مارا ہے تو یہی سمجھا جائے گا کہ اپنی موت مرا ہے قاتل کی تفتیش کرنے کی ضرورت نہیں۔ اگر اس مرے ہوئے آدمی پر ضرب کا یا زخم کا یا گلا گھوٹنے کا یا اس نوعیۃ کا کوئی اثر ہو تو یہ سمجھا جائے گا کہ اس کو کسی نے قتل کیا ہے اب اس کے قاتل کی تفتیش کی جائے گی۔ یہ احادیث جو اس باب میں پیش کی گئی ہیں۔ اسی قسم کے واقعہ کے متعلق ہیں۔ عبداللہ بن سہل رضی اللہ عنہ کو خیبر میں جو یہود کا علاقہ ہے مقتول پایا گیا۔ مقدمہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے سامنے پیش کیا گیا...... آپ نے اس کا فیصلہ فرمایا۔ اس واقعہ کی تخریج محدثین نے مختلف لفظوں سے کی ہے۔ اس قسم کے واقعہ میں شریعت نے پچاس قسمیں رکھی ہیں خاص تفصیل کے ساتھ اسی کو قسامۃ کہا جاتا ہے۔ اس میں کئی جگہ ائمہ کا اختلاف ہے۔ اتنی بات تو ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء نے تسلیم کرلی ہے کہ قسامۃ کی حدیثیں صحیح ہیں اور قسامۃ کا حکم شرع میں ثابت ہے البتہ اسکی تفصیل میں ائمہ کا اختلاف ہے سلف کی ایک جماعت ایسی بھی ہے جنہوں نے حکم قسامۃ کو ثابت نہیں مانا یہ حدیثیں ان پر حجت ہیں یہاں مقصود ائمہ کے مسلک کی وضاحت کرنا ہے

مذہب الحنفیۃ فی القسامۃ

اگر کسی محلے میں کوئی مقتول ملے اور قاتل کا پتہ نہ چلے تو حنفیہ کا مسلک اس میں یہ ہے کہ محلہ والوں میں سے پچاس شخصوں سے قسمیں لیجائیں گی ہر ایک یوں قسم کھائے گا کہ اللہ کی قسم نہ میں نے اس کو قتل کیا ہے اور نہ مجھے قاتل کا علم ہے۔ ان پچاس آدمیوں کا انتخاب ولی مقتول کرے گا۔ اگر اہل محلہ میں سے پچاس منتخب آدمی یوں قسمیں کھاجائیں تو اہل محلہ پر دیت واجب کردی جائے گی۔ قصاص اور حبس سے یہ لوگ قسمیں کھاکر بچ گئے۔ اگر یہ قسمیں کھانے سے انکار کریں تو ان کو محبوس رکھا جائے گا یہاں تک کہ یا قتل کا اقرار کرلیں یا قسمیں کھالیں[1]

شافعیہ اور مالکیہ کا مذہب

شافعیہ اور مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ یہاں اگر کوئی لوث موجود ہو تو اولیاء

[1] الہدایہ ج ۴ ص۶۳۱ باب القسامۃ۔

مقتول پر پچاس قسمیں رکھی جائیں گی کہ تم قسمیں کھا کر بتاؤ کہ کون قاتل ہے اگر پچاس آدمی اولیأ مقتول میں سے قسمیں کھا جائیں کہ فلاں قاتل ہے. تو اگر قتل خطا کا دعویٰ ہے تو ان کے قسمیں کھانے سے دیت واجب ہو جائے گی۔ اگر قتل عمد کا دعویٰ ہے تو امام شافعی کا قول مختار یہ ہے کہ تب بھی دیت ہی واجب ہو گی قصاص نہیں آئے گا۔ امام مالک کا مذہب اور امام شافعی کی ایک روایت یہ ہے کہ اس صورت میں قاتل پر قصاص آجائے گا۔ اور اگر اولیأ مقتول قسمیں کھانے سے انکار کریں تو اب اہل محلہ کے پچاس آدمیوں پر قسمیں رکھی جائیں گی۔ اسی طرح سے اگر لوث نہ ہو تب بھی اولیاء مقتول پر قسم نہیں آئے گی پچاس اہل محلہ سے قسمیں لیجائیں گی تو مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک اہل محلہ پر قسم دو صورتوں میں آئے گی یا تو لوث نہ ہو یا لوث ہو لیکن اولیاء مقتول قسمیں کھانے سے انکار کر دیں اگر اہل محلہ میں سے پچاس آدمی قسمیں کھا جائیں کہ نہ ہم نے قتل کیا ہے نہ ہمیں قاتل کا علم ہے تو یہ بری ہو جائیں گے نہ ان پر دیت ہے نہ قصاص۔ اگر یہ قسمیں کھانے سے انکار کریں تب ان پر دیت آئے گی۔

لوث کا معنی مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک یہ ہے کہ کسی شخص پر قتل کی کوئی نشانی پائی جائے مثلاً اس کے کپڑوں پر خون لگا ہو یا اس کی تلوار خون آلودہ ہو یا مقتول اور اس کے درمیان عداوتِ ظاہرہ ہو یا کسی ایک عادل نے قتل کرتے دیکھا ہو لیکن ایک کی گواہی چونکہ ۔۔۔ البتہ میں مؤثر نہیں اس لئے قصاص کا دعویٰ نہیں کیا جائیگا یا کئی آدمیوں نے قتل کرتے دیکھا ہو لیکن سب غیر عادل ہوں جن کی شہادت قاضی تسلیم نہیں کرتا۔[1]

نقطۂ اختلاف

ائمہ کے درمیان اس مسئلہ میں محلِ نزاع حسبِ ذیل اُمور ہیں۔

① اولیاء مقتول پر قسموں کی بحث

:- حنفیہ کے نزدیک اولیاء مقتول پر کسی صورت میں قسمیں نہیں آئیں اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک لوث کی صورت میں اولیاء مقتول پر قسمیں آئیں گی۔ ان کی دلیل حدیث الباب ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے پہلے مقتول کے اولیاء پر قسمیں پیش کی ہیں حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اس واقعہ کی احادیث کے لفظ مختلف ہیں۔ ہم نے یہاں حدیثِ مشہور کو معمول بہ بنایا ہے۔ اَلْبَیِّنَۃُ عَلَی الْمُدَّعِی وَالْیَمِیْنُ عَلٰی مَنْ اَنْکَرَ۔ اس حدیث نے فیصلہ کر دیا ہے کہ یمین ہمیشہ مدعیٰ علیہ کا وظیفہ ہوتا ہے۔ مدعی کے ذمہ بیّنہ ہوتی ہے اگر پیش کر سکے۔ اس لئے ہم مدعی یعنی ولیِ مقتول پر قسمیں پیش کرنے کے قائل نہیں ہوئے۔ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے جو عبداللہ بن سہل کے ورثاء پر قسمیں پیش کی ہیں یہ ضابطۂ قسامت بیان کرنے کے لئے نہیں ہیں۔ اس سے مقصد اُن کے جوش کو ٹھنڈا کرنا۔ اور جو اُن کے دلوں میں بات ہے وہ نکالنا تھا یہ چاہتے تھے کہ یہود سے قصاص لیا جائے تو حضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے فرمایا۔ ہاں بھائی قسمیں کھا کر قاتل کی تعیین تم کر دو تب ایسا ہو سکے گا۔ اُنکو چونکہ قاتل کا پتہ نہیں تھا اور حضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ بھی سمجھتے تھے کہ یہ جھوٹی قسم نہیں کھائیں گے اس لئے انہوں نے قسم نہیں کھائی اب وہ بھی سمجھ گئے کہ جب قاتل متعین نہیں تو کس کو پکڑا جائے تب

---

[1] المغنی لابن قدامہ ج ۸ از ص ۶۸۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اصل حکم شرعی پیش فرمایا کہ یہود جو اہل محلہ ہیں یہ قسمیں کھائیں گے لیکن ان سے قسمیں لینے کے لئے مدعی تیار نہ ہوئے اس لئے بظاہر یہ مقدمہ خارج ہے لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مسلمان کے خون کو ضائع ہونے سے بچانے کے لئے خود دیت ادا کر دی ہے اس سے جوش بھی کافی حد تک ٹھنڈا ہو سکتا ہے حضرت عمر کا مذہب حنفیہ کی طرح ہے[1] بخاری کا مسلک بھی حنفیہ کی طرح معلوم ہوتا ہے وہ یوں معلوم ہوا کہ انہوں نے قسامۃ میں جاہلیت کی ایک قسامۃ کا ایک واقعہ نقل کیا ہے۔ جاہلیت کے زمانہ میں قسامۃ کا وہی دستور تھا جو حنفیہ نے پیش کیا ہے شاید امام بخاریؒ اس واقعہ کو نقل کر کے یہ بتانا چاہا ہو کہ شریعت میں قسامۃ کا وہی دستور باقی ہے جو جاہلیت میں تھا۔ شریعت نے جاہلیت کی بہت سی باتوں کی تقریر کی ہے[2]

(۴) قسامہ کے بعد اہل محلہ پر دیت کا مسئلہ ہمارے نزدیک اہل محلہ کے قسم کھانے کے بعد ان پر دیت واجب ہوگی۔ دوسرے حضرات کے نزدیک اہل محلہ قسم کھا کر دیت سے بھی بری ہو جائیں گے۔ وہ کہتے ہیں کہ قسم کھانا اپنے آپ سے کسی چیز کو دفع کرنے کے لئے ہوتا ہے جب دیت اس پر واجب ہے تو قسم کا کیا فائدہ ہوا جواب یہ ہے کہ یہ قسامۃ دراصل اس لئے ہے تاکہ قاتل کا پتہ چلے اور اس سے قصاص لیں۔ یا قسم کھانے تک حبس رکھیں۔ قسم کھانے سے یہ قصاص اور حبس سے بچ گئے۔ دیت واجب کرنے کے لئے قسمیں نہیں لی گئی تھیں تاکہ قسمیں کھانے کے بعد دیت چھوڑ دیں اور حدیث میں جو ہے "فتبرئکم یہود بخمسین یمینًا"۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ تمہارے دل میں جو ان پر ظن ہے اور تہمت ہے ان میں سے پچاس کے قسمیں کھانے سے یہ دور ہو جائے گی اور قصاص کا خیال جاتا رہے گا۔ **فائدہ**۔ حنفیہ کے نزدیک اگر محلہ میں پچاس آدمی پورے نہ ہو سکیں تو انہی آدمیوں پر جنہوں نے پہلے قسمیں کھائی ہیں تکرار یمین کر کے قسمیں پچاس پوری کی جائیں گی شافعیہ تکرار ایمان کے قائل نہیں ہیں۔

باب قتل أهل الردّة والسعاة بالفساد ص۳۰۷

الفصل الأول

وعن أبي سعيد الخدري .... يكون أمتي فرقتين فيخرج من بينهما مارقة الخ ص۳۰۷

ان دو فرقوں سے مراد حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما کی جماعتیں ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں کو اپنی امت میں داخل فرمایا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ دونوں جماعتیں حق پر تھیں۔ کسی کو باطل قرار نہیں دیا جا سکتا

[1] اعلاء السنن ج ۱۸ ص ۲۶۲ [2] صحیح بخاری ج ۱ ص ۵۴۳ باب القسامۃ فی الجاہلیۃ۔

کسی پر طعن کی گنجائش نہیں۔ البتہ اقرب الی الحق حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جماعت تھی۔ کیونکہ خوارج کا استیصال حضرت علیؓ کی جماعت نے ہی فرمایا ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خوارج کو قتل کرنے والی جماعت کو " أولاهم بالحق" فرمایا ہے۔

وعن أنس قال قدم على النبي صلى الله عليه وسلم نفر من عكل فأسلموا فاجتووا الخ ص۳۰۷

بول ما یوکل لحمہٗ کی طہارت کے قائلین نے اس حدیث میں ابوال ابل پینے کی اجازت دینے سے طہارت بول ما یوکل لحمہٗ پر استدلال فرمایا۔ تفصیل مسئلہ و استدلال اور اس کے جوابات " باب تطهير النجاسات" میں ذکر ہو چکے ہیں۔

اس حدیث سے متعلق ایک بحث یہ بھی ہے کہ اس حدیث میں ان لوگوں کو بطور سزا کے مثلہ کئے جانے کا ذکر ہے۔ حالانکہ دوسری احادیث میں مثلہ سے نہی وارد ہوئی ہے۔ اسی باب کی فصل ثانی کی پہلی حدیث میں ہے۔" وینهانا عن المثلة"۔ اس کا حل یہ ہے کہ جس حدیث میں مثلہ سے نہی ہے وہ قصاصاً مثلہ سے ہے اور یہاں ان لوگوں کو قصاصاً مثلہ نہیں کیا گیا بلکہ ان کے جرم کی عظمت کی وجہ سے سیاسۃً مثلہ کیا گیا تھا۔ یا یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ یہ واقعۂ عرنیین نزول حدود سے پہلے کا ہوگا۔

وعن أبي الدرداء .... من أخذ أرضاً بجزيتها فقد استقال هجرته الخ ص۳۰۸

أرضاً بجزيتها: " جزیہ" سے مراد خراج ہے۔ اہل ذمہ کی زمینوں پر عشر کی بجائے شرعاً خراج لازم ہوتا ہے۔ اگر کسی ذمی سے مسلمان اس کی زمین خرید لے تو زمین پھر بھی خراجی ہی رہتی ہے اور مسلمان سے خراج لیا جاتا ہے۔

استقال هجرته: اس نے اپنی ہجرت کا اقالہ طلب کر لیا۔ یعنی ہجرت کے ثواب کو کم کر دیا۔

حاصل حدیث کا یہ ہے کہ مسلمان کا کسی ذمی کی خراجی زمین خرید کر اس کا خراج اپنے سر لے لینا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نظر میں پسندیدہ نہیں ہے۔ اس کی مذمت اور وعید ارشاد فرمائی گئی ہے۔ دوسرا جملہ بھی پہلے جملہ کی توضیح اور اسی کا تکملہ ہے۔ مطلب یہ ہے کہ خراج کفار کی ذلت ہے۔ خراجی زمین خرید کر گویا ان کے گلے سے ذلت اتار کر اپنے گلے ڈال لی ہے۔

وعن جرير بن عبد الله قال بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم سرية إلى خثعم الخ ص۳۰۸

یعنی جب مسلمانوں نے کفار پر حملہ کیا تو ان میں کچھ مسلمان بھی تھے۔ انہوں نے اظہار اسلام کے لئے نماز پڑھنا شروع کر دیا۔ مگر مسلمانوں کے لشکر نے یہ سمجھا کہ یہ لوگ نماز سے اپنی جان چھڑانا چاہتے ہیں۔ اس لئے انہوں نے جلدی سے حملہ کیا جس میں چند مسلمان بھی مارے گئے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک بات پہنچی تو آپ نے ان کے لئے نصف دیت کا امر فرمایا۔ نصف دیت کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ مقتولین نے چونکہ اپنی حالت کفار کے مجمع میں مل کر مشتبہ بنالی تھی اس لئے گویا قتل میں ان کا بھی حصہ شامل ہوگیا۔

لا تراءى ناراهما: یعنی مسلم کافر ان دونوں کی آگیں ایک دوسرے کو نہ دیکھا کریں۔ یعنی مسلمانوں کو کفار کے

ساتھ اس طرح گھل مل کر نہیں رہنا چاہیئے کہ ان کی حالت مشتبہ ہو جائے اور ایک دوسرے سے امتیاز مشکل ہو۔

وعن جندب ...... حد الساحر ضربة بالسيف ـ ص۳۰۸

قتل ساحر کی بحث

اس حدیث میں ساحر کی حد قتل بیان کی گئی ہے۔ ساحر کو قتل کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس میں فقہاء کا اختلاف اس طرح نقل کیا جاتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ کے ہاں ساحر کی حد مطلقاً اس کا قتل ہے اور امام شافعیؒ کے ہاں یہ تفصیل ہے کہ اگر اس کا سحر کفر پر مشتمل ہو تو اس کو قتل کیا جائے گا اور اگر کفر پر مشتمل نہ ہو تو اس کا قتل جائز نہیں ہے[۱]۔

فقہ حنفی کی روایات کے تتبع سے یہ حاصل ہوتا ہے کہ حنفیہ کے ہاں بھی اس مسئلہ میں تفصیل ہے۔ وہ یہ کہ دیکھا جائے گا کہ اس کا سحر ایسا ہے جس کی وجہ سے اس کو کافر کہا جاسکے یا نہیں؟ اگر اس کا سحر موجب کفر ہو تو وہ مرتد ہوگا۔ اور ارتداداً اس کو قتل کیا جائے۔ اس صورت میں اس کے قتل کی تفصیلات وہی ہوں گی جو مرتد کے قتل میں فقہاء حنفیہ نے بیان فرمائی ہیں، چنانچہ ساحرہ عورت کو قتل نہیں کیا جائے گا، بلکہ اس کو حبس کیا جائے گا۔ اور اگر اس کا سحر موجبِ کفر نہ ہو تو پھر یہ دیکھا جائے گا کہ وہ اپنے سحر سے لوگوں کے اہلاک کا ذریعہ بنتا ہے یا نہیں؟ اگر اس کا سحر موجبِ اہلاک الناس ہو تو اب اس پر "قطاع الطریق" والے احکام جاری ہوں گے اور اب اس کے قتل کی وہی تفصیلات ہوں گی جو قطاع الطریق کے قتل میں بیان کی گئی ہیں اور اگر اس کا سحر نہ موجب کفر ہو، اور نہ موجب اہلاک ہو تو ایسی صورت میں اس کا قتل جائز نہیں ہے۔ ممکن ہے کہ فقہاء مالکیہ اور حنابلہ کی مراد بھی یہی ہو[۲]۔

[۱] المغنی لابن قدامۃ ص۱۵۳ ج ۸۔ [۲] أحکام القرآن للتھانوی: ص۴۰ ج ۱۔

کتاب الحدود

اسلامی عقوبات دو قسم کی ہیں۔ (۱) وہ سزائیں جن کی مقدار شریعت نے مقرر فرمادی ہے۔ ان کو "حدود" کہا جاتا ہے۔ ان کے شرعی طریقے پر ثابت ہو جانے کے بعد قاضی اور امام نہ ان کو ساقط کر سکتا ہے اور نہ اپنی رائے سے کمی، بیشی کر سکتا ہے۔

(۲) وہ سزائیں جو شریعت نے مقرر نہیں کیں، بلکہ مفوض الیٰ رائی الامام ہیں امام جہاں جتنی ضرورت سمجھے انسدادِ جرم کے لئے جاری کر سکتا ہے۔ ان کو "تعزیرات" کہا جاتا ہے:

عن ابی هريرة وزيد بن خالد أن رجلين اختصما إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ

اس واقعہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لڑکے پر کوڑے کی سزا جاری فرمائی اور عورت پر رجم کا فیصلہ فرمایا، اس لئے کہ لڑکا غیر محصن تھا اور عورت محصنہ تھی۔ اور دونوں کی حدِ زنا الگ ہے۔

شرائطِ احصان

کسی شخص کے محصن الزنیٰ بننے کے لئے اِن شرائط کا پایا جانا ضروری ہے۔ (۱) حریت (۲) بلوغ (۳) عقل (۴) نکاح صحیح کے بعد اپنی بیوی سے ہمبستری کر چکا ہو۔ (۵) اسلام[۱]۔ یہ پانچ شرطیں اس احصان کے لئے ہیں جو رجم کے لئے شرط ہے۔ حد قذف جاری ہونے کے لئے بھی مقذوف کا محصن ہونا ضروری ہے، وہاں احصان کی شرائط اور ہیں اور وہ یہ ہیں۔ (۱) حریت (۲) عقل (۳) بلوغ (۴) اسلام (۵) عفت عن الزنا۔

خلاصہ یہ کہ احصان الزنا کے لئے دخول بعد نکاح صحیح شرط ہے۔ اور احصان القذف کے لئے یہ شرط نہیں ہے۔ بلکہ اس کی بجائے عفت شرط ہے[۲]۔

احصان میں شرطِ اسلام

احصان الزنا میں اسلام کے شرط ہونے یا نہ ہونے میں ائمہ کا اختلاف ہے امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے ہاں احصان الزنا کے لئے اسلام شرط ہے لہٰذا ذمی غیر محصن ہے۔ اس لئے اس کا رجم جائز نہیں ہوگا۔ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک احصان الزنا

---

[۱] ہدایہ ص۴۸۵ ج ۲ [۲] ہدایہ ص۵۰۳ ج ۲۔

کے لئے اسلام شرط نہیں[1]

حنفیہ کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی حدیث جو مرفوعاً اور موقوفاً دونوں طرح روایت کی گئی ہے۔ اس کا مضمون یہ ہے: "من أشرك بالله فليس بمحصن[2]" شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال اس باب میں آنے والی حدیث ابن عمرؓ سے ہے۔ جس میں ایک یہودی اور یہودیہ کے رجم کا ذکر ہے۔ حنفیہ کی طرف سے اس کے دو جواب ہیں۔

(۱) یہ فیصلہ قرآن کے مطابق نہیں فرمایا تھا، بلکہ تورات کے مطابق فرمایا تھا۔ اسی وجہ سے تورات کا حکم ان سے طلب فرمایا ہے۔

(۲) اگر مان لیا جائے کہ یہ فیصلہ ہماری شریعت کے مطابق ہی تھا تو جواب یہ ہے کہ یہ رجم حدًا نہیں تھا، بلکہ سیاسةً تھا، یہود میں مرض زنا بہت رائج ہوگیا تھا، دوسروں کی عبرت کے لئے ان کو رجم کیا گیا تھا۔

غیر محصن کے لئے حد زنا

اگر سابقہ شرائط میں سے کوئی شرط نہ پائی جائے تو وہ شخص غیر محصن کہلاتا ہے۔ غیر محصن مرد یا عورت اگر زنا کرلیں تو ثبوت زنا کے بعد ان کی "جلد مائۃ" یعنی سو کوڑے ہیں۔ اس پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے[3]۔ اختلاف اس میں ہوا ہے کہ سو کوڑوں کے ساتھ "تغریب عام" یعنی ایک سال تک قید کرنا بھی غیر محصن کی حد زنا کا حصہ ہے یا نہیں؟

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تغریب عام حد زنا کا حصہ نہیں ہے۔ امام مالکؒ کے ہاں رجل زانی کے لئے تو تغریب حد میں داخل ہے۔ امرأۃ زانیہ کے لئے نہیں۔ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے ہاں مرد اور عورت دونوں کے لئے تغریب عام حد کا حصہ ہے[4]۔ بہت سی احادیث صحیحہ میں رجم کے ساتھ تغریب عام کا ذکر ہے۔ ان سے تغریب عام کے حد ہونے پر استدلال کیا جاتا ہے۔ ان احادیث کے بارے میں حنفیہ کا موقف یہ ہے کہ تغریب ثابت تو ہے لیکن یہ بطور حد کے نہیں بلکہ بطور سیاست کے ہے۔ لہٰذا قاضی اس کا پابند نہیں ہے بلکہ مفوض إلی رائ الامام ہے اگر ضرورت محسوس کرے ورنہ نہ کرے۔ حنفیہ تغریب کو حد پر اس لئے محمول نہیں کرتے ہیں کہ قرآن پاک میں غیر محصن کی حد زنا بیان کرتے ہوئے مطلقاً "جلد مائۃ" کا ذکر ہے۔ تغریب کی کوئی قید نہیں ہے۔ اگر ان اخبار آحاد کی وجہ سے تغریب کو بھی حد قرار دیا جائے تو کتاب اللہ پر زیادۃ لازم آئے گی۔ اور خبر واحد سے کتاب اللہ پر زیادۃ جائز نہیں ہے۔ حضرت عمرؓ نے ربیعۃ بن امیہ کی تغریب فرمائی تو وہ نصرانی ہوگیا۔ اس پر آپ نے ارشاد فرمایا تھا: "لا أغرب بعده مسلماً" آپ کا ترک تغریب پر عزم فرمالینا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ حد کا حصہ نہیں۔ اگر حد کا حصہ ہوتا تو اس کے ترک کا عزم نہ فرماتے، اس لئے کہ کسی مصلحت

---

[1] المغنی لابن قدامۃ ج ۸ ص ۱۶۴۔ [2] اخرجہ الزیلعی فی "نصب الرایۃ" ص ۳۲۷ ج ۳۔
[3] المغنی لابن قدامۃ ج ۸ ص ۱۶۷۔ [4] ایضاً۔ [5] نصب الرایہ ج ۳ ص ۳۳۱۔

کی وجہ سے حد کا ترک جائز نہیں ہے۔

رجم فیصلۂ قرآنی ہے

اس واقعہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ میں کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ کردوں گا۔ اور لڑکا جو غیر محصن تھا اس کی تجلید کا امر فرمایا۔ اور عورت محصنہ تھی۔ اس کے رجم کا امر فرمایا۔ اس سے معلوم ہوا کہ رجم بھی کتاب اللہ کا فیصلہ ہے۔ جلد مائۃ کا ذکر تو قرآن پاک میں ہے، لیکن رجم کا ذکر قرآن کریم میں نہیں ہے۔ پھر یہ قرآن کا فیصلہ کیسے ہوا۔ اس کے دو جواب ہیں۔

(۱) رجم کی آیات قرآن پاک میں تھیں، پھر ان کی تلاوت منسوخ کردی گئی ہے حکم اب بھی باقی ہے۔ لہٰذا یہ قرآن پاک کا حکم ہی کہلائے گا۔

(۲) رجم احادیث متواترہ سے ثابت ہے۔ اور احادیث کا حجت شرعیہ ہونا قرآن پاک نے بتایا ہے اس لئے حدیث کا حکم قرآن کا حکم کہلائے گا۔

رجم کی احادیث معنیً متواتر ہیں اور اس پر صحابہ اور امت کا اجماع بھی ہے[۱] خوارج کے علاوہ کسی سے اس کا انکار ثابت نہیں ہے۔

عن عمرؓ قال إن الله بعث محمدًا بالحق وأنزل عليه الكتاب الخ ص۳۰۹

حمل کی وجہ سے حد زنا کا حکم

بینہ اور اقرار سے زنا ثابت ہوجائے تو بالاتفاق حد زنا جاری ہو گی۔ اگر کسی عورت کا زنا بینہ یا اقرار سے ثابت نہ ہو، مگر غیر شادی شدہ ہونے کے باوجود وہ حاملہ ہوگئی تو صرف حمل کی بنیاد پر اس کا رجم جائز ہے یا نہیں؟ اسمیں اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک صرف حمل کی بنیاد پر حد جاری کرنا جائز نہیں، جب تک بینہ یا اقرار سے زنا ثابت نہ ہو جائے۔ امام مالکؒ کے ہاں رجم جائز ہے[۲] امام مالکؒ کا استدلال حضرت عمرؓ کے اس ارشاد سے ہے "أو كان الحبل" اس کا جواب یہ ہے کہ حبل رجم کا سبب تو ہے، مگر سبب بعید ہے، سبب قریب نہیں۔ یعنی حمل سے وہ عورت مشکوک ہوگی، پھر اس سے مناقشہ وغیرہ ہوگا تو یا بینہ قائم ہو جائے گا یا اقرار کرلے گی۔ حد تو بینہ یا اقرار کی وجہ سے جاری ہوگی، لیکن بینہ اور اقرار کا سبب حمل بنا ہے تو حمل اجراء حد کا سبب بن گیا بواسطہ بینہ یا اقرار کے۔

وعن عبادة بن الصامت ...... خذوا عني قد جعل الله لهن الخ ص۳۰۹

---

[۱] المغنی لابن قدامۃ ج ۸ ص۱۵۷۔ تواتر معنوی پر ہم مقدمہ میں گفتگو کرچکے ہیں۔

[۲] المغنی لابن قدامۃ ج ۸ ص۲۱۰۔

جمع بین الجلد والرجم کی بحث

اس حدیث میں محصن کی حد میں جلد اور رجم دونوں کا ذکر ہے۔ محصن کو رجم سے پہلے کوڑے بھی لگائے جائیں گے یا نہیں؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام احمدؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ اس حدیث کے ظاہر کے مطابق کوڑے بھی لگائے جائیں گے اور رجم بھی کیا جائے گا۔ یعنی "جمع بین الجلد والرجم" کیا جائے گا۔ امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ کے ہاں محصن کو صرف رجم کیا جائے گا۔ کوڑے نہیں لگائے جائیں گے۔ امام احمدؒ کی ایک روایت جمہور کے ساتھ بھی ہے[1]۔

یہ حدیث بظاہر جمہور کے خلاف ہے۔ اس میں ثیب کے لئے کوڑے اور رجم دونوں کا ذکر ہے۔ جمہور کے ہاں یہ حدیث معمول بہ اس لئے نہیں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا اپنا عمل مبارک یہی رہا ہے کہ محصن کو صرف رجم فرمایا ہے۔ کوڑے نہیں لگائے۔ جیسا کہ اس باب کی پہلی حدیث اور آگے حضرت ماعزؓ کی حدیث میں ہے۔ جمہور کی طرف سے اس حدیث کے جوابات یہ ہیں۔

(۱) یہ حدیث منسوخ ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا رجم کے ساتھ جلد کو جمع نہ فرمانا دلیل نسخ ہے۔

(۲) اگر عملاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا رجم کے ساتھ جلد فرمانا ثابت ہو جائے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں کوڑے لگانا حداً نہیں تھا، بلکہ سیاستہً تھا۔

(۳) بعض موقعہ پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے رجم اور جلد کو جمع فرمایا ہے، مگر اس کی وجہ یہ تھی کہ پہلے آپ کو اس کے احصان کا علم نہیں ہوا تھا اس لئے کوڑے لگائے، بعد میں احصان کا علم ہوگیا تو رجم فرمایا۔ چنانچہ ابوداؤد اور نسائی میں حضرت جابرؓ کی اس حدیث میں اس کی تصریح بھی ہے[2]۔

وعن أبي هريرةؓ قال أتى النبي صلى الله عليه وسلم رجل وهو في المسجد الخ صـ۳۱۰۔

اس حدیث کے آخر میں لفظ ہیں "وصلّى عليه"۔ ایسے ہی ایک حدیث کے بعد حضرت بریدہؓ کی حدیث میں واقعۂ ماعزؓ کے آخر میں یہ الفاظ ہیں۔ "فأمر به فصلّى عليه" اس میں "صلی" کو دو طرح پڑھایا گیا ہے (۱) صیغۂ معروف سے "صَلّی" یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود جنازہ پڑھایا (۲) صیغۂ مجہول سے "صُلّی" یعنی اس پر جنازہ پڑھا گیا ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پڑھنے سے سکوت ہے۔ اس کی نہ نفی ہے اور نہ اثبات۔

مرجوم کے جنازہ کا حکم

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مرجوم پر جنازہ پڑھنا اور پڑھنے کا امر فرمانا ثابت ہے[3]۔ اسی لئے مرجوم کا حکم یہی ہے کہ اس کو عام اموات کی طرح

---

[1] المغنی لابن قدامۃ ج ۸ صـ۱۶۰۔ [2] نصب الرایہ ج ۳ صـ۳۲۳۔

غسل و کفن وغیرہ دے کر نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔

حضرت ماعزؓ کے جنازے کے بارے میں دو طرح کی روایات ہیں۔ بعض روایات میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا جنازہ پڑھنا ثابت ہے اور بعض میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے جنازہ پڑھنے کی نفی کی گئی ہے۔ بعض نے تو ترجیح کا راستہ اختیار فرماتے ہوئے ثبوت کی روایات کو ترجیح دی ہے اور بعض نے تطبیق کا راستہ اختیار فرمایا ہے اور تطبیق یہ ہے کہ آپ نے جنازہ پڑھا تو تھا، مگر زجراً تاخیر فرمائی تھی۔ نفی کی روایات کا مطلب ہے اسی وقت جنازہ نہیں پڑھا۔ اثبات کی روایات کا مطلب یہ ہے کہ تاخیر کے ساتھ پڑھا تھا۔[۲]

یہ بحث فنی طور پر حل روایات کے لئے نقل کی گئی ہے۔ مرحوم کے جنازہ کے اثبات کے لئے ان تکلفات کی ضرورت اس لئے نہیں ہے کہ دوسری روایات میں آپ کا مرحوم کے لئے جنازہ پڑھنا اور اس کا امر فرمانا ثابت ہے۔

وعن أبي هريرة .... إذا زنت أمة أحدكم فتبين زناها فليجلدها الخ ص۳۱۱

اس حدیث میں کئی مباحث ہیں۔

① **عبد اور امہ کا رجم۔** یہ پہلے بیان ہو چکا ہے کہ رجم کے لئے احصان ضروری ہے اور احصان کی ایک شرط حریت بھی ہے۔ لہٰذا عبد اور امہ محصن نہیں ہو سکتے۔ اس لئے ان کو حدًا رجم نہیں کیا جائے گا۔ ائمہ اربعہ اور جمہور سلف کا یہی مذہب ہے۔[۳]

② **عبد اور امہ کی حد زنا کیا ہے؟** یہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ عبد اور امہ کا رجم تو ہو نہیں سکتا، تجلید ہی ہو سکتی ہے۔ تجلید کی حد کیا ہے؟ ائمہ اربعہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ ان کی حد حر سے نصف یعنی پچاس کوڑے ہوں گے۔ خواہ شادی شدہ ہوں یا غیر شادی شدہ۔ جمہور بکر اور ثیب میں فرق کے قائل نہیں۔ بعض سلف سے بکر اور ثیب میں فرق منقول ہے۔ ایک رائے یہ ہے کہ بکر ہوں تو ان پر حد نہیں ہوگی۔ ثیب کی حد پچاس کوڑے ہیں۔ اور بعض نے اس طرح فرق فرمایا ہے کہ ثیب کی حد سو کوڑے ہیں اور بکر کی پچاس کوڑے ہیں۔[۴]

احادیث کا عموم جمہور کی دلیل ہے، زیر بحث حدیث میں اور دوسری احادیث میں بکر اور ثیب کا فرق نہیں کیا گیا ہے۔ اس حدیث کے بعد حضرت علیؓ کی حدیث ہے اس میں یہ الفاظ بھی ہیں "أقيموا على أرقائكم الحد من أحصن منهم ومن لم يحصن"۔ یہاں احصان سے مراد تزوج

---

۱ زیلعی ج ۳ ص۳۲۰۔ ۲ اعلاء السنن ج ۱۱ ص۵۶۳ ناقلاً عن الفتح۔

۳ المغنی لابن قدامہ ص۱۶۲ ج ۸۔ ۴ ایضاً ص۱۶۴ ج ۸۔

ہے کیونکہ اصطلاحی احصان یہاں ممکن ہی نہیں یعنی شادی شدہ ہوں یا غیر شادی شدہ ہوں۔ اس میں بکر و ثیب کا ایک ہی حکم بیان کیا گیا ہے، فرق نہیں کیا گیا۔

④ اقامۃ الحد للسید کی بحث مولیٰ اپنے عبد یا امہ پر خود حد جاری کر سکتا ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ مولیٰ اپنے رقیق پر کسی قسم کی حد خود جاری نہیں کر سکتا۔ اس کے لئے حاکم یا قاضی کی طرف مرافعہ ضروری ہے[۱] ائمہ ثلاثہ کے مسلک کی تفصیلات میں قدرے فرق ہے، مگر اجمالاً اتنی بات پر متفق ہیں کہ مولیٰ اپنے رقیق پر حد زنا خود جاری کر سکتا ہے یعنی تجلید کر سکتا ہے۔ دوسری حدود قتل و قطع وغیرہ کے بارے میں ان کی رائے بھی یہی ہے کہ مولیٰ خود نافذ نہیں کر سکتا[۲]

حنفیہ کا استدلال۔ (۱) بہت سے صحابہ و تابعین سے یہ اصول مروی ہے کہ اقامۃ حدود کا حق صرف سلطان کو ہے۔ غیر سلطان کو اقامتِ حدود کی ولایت حاصل نہیں[۳] اس اصول کے پیشِ نظر احناف نے مولیٰ کو بذاتِ خود حد نافذ کرنے کی اجازت نہیں دی۔

(۲) اقامۃ حدود میں شریعت نے بہت احتیاط کا معاملہ فرمایا ہے ان کے نفاذ کے لئے اہم قسم کی شرائط ہیں۔ ان شرائط کی تکمیل قاضی و امام ہی کر سکتا ہے۔ ہر ایک کو حد نافذ کرنے کا اختیار دینا خلاف احتیاط ہے۔

زیرِ بحث حدیث کا جواب۔ زیرِ بحث حدیث اور حضرت علیؓ کی حدیث میں رقیق پر حد جاری کرنے کا امر ہے۔ اس سے استدلال کیا جاتا ہے کہ مولیٰ اپنے رقیق پر حد جاری کر سکتا ہے۔ حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں براہِ راست اقامۃ یا اجلاد کا امر ہے، بلکہ قاضی کی طرف مرافعہ کے ذریعے اقامۃ یا اجلاد کا امر ہے۔ اس طرح مولیٰ چونکہ سبب بن جاتا ہے، اس لئے مجازاً اقامۃ یا اجلاد کی نسبت مولیٰ کی طرف کر دی گئی ہے۔

④ تثریب کا معنیٰ "تثریب" کا معنیٰ عار دلانا اور توبیخ ہے۔ یہاں اجلاد کا امر ہے اور تثریب سے نہی ہے۔ اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں۔

(۱) حد زنا کی مشروعیت سے پہلے زانی کو تادیب کے لئے صرف توبیخ و تعییر کی جاتی تھی، ارشاد فرمایا کہ اب صرف توبیخ پر اکتفاء نہ کیا جائے، بلکہ حد کے اجراء کا اہتمام کیا جائے۔

---

[۱] ہدایہ ج ۲ ص ۴۸۵۔ [۲] المغنی لابن قدامہ ص ۱۷۶ ج ۸۔

[۳] نصب الرایہ ج ۳ ص ۳۲۶ و اعلاء السنن ج ۱۱ ص ۵۸۰۔

(۲) مطلب یہ ہے کہ اجلاد ہی توبیخ کے لئے کافی ہے اجلاد کے بعد مزید توبیخ کی ضرورت نہیں ہے۔

⑤ زانیہ کی بیع میں حکمت اس حدیث میں تیسری بار زنا کرنے کی صورت میں زانیہ کو بیچ دینے کا حکم ہے۔ جمہور کے ہاں اس کی بیع مستحب ہے، واجب نہیں۔ بعض اہل ظاہر اس کے وجوب کے قائل بھی ہیں[1]

اس بیع کے حکم میں کئی حکمتیں ہوسکتی ہیں۔ مثلاً یہ کہ جب دوسرے کی ملک میں جائے گی تو ماحول بدل جانے سے توقع ہے کہ شاید اس عادتِ بد سے باز آجائے۔ اور یہ حکمت بھی ہوسکتی ہے کہ اتنی بار زنا معلوم ہوجانے کے باوجود اس کو اپنی ملک میں رکھنے سے اس بات کا توہم ہوسکتا ہے کہ شاید مولیٰ بھی زنا پر راضی ہے۔ اس توہم سے بچنے کے لئے بیع کا حکم دیا گیا ہے۔

عن ابن عباس...... قال لماعز بن مالك أحق ما بلغني عنك الخ ص۳۱۱

اس حدیث میں حضرت ماعزؓ کا واقعۂ رجم مذکور ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے خود ان سے زنا کے بارے میں سوال کیا تھا۔ اس کے بعد انہوں نے اقرار فرمایا ہے۔ اور دوسری روایات میں یہ ہے کہ انہوں نے خود ہی ابتداءً اقرار کیا تھا۔

علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ یہ کوئی تعارض نہیں ہے اصل میں زنا کے بعد ان کے قبیلے نے ان کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضری پر مجبور کیا تھا۔ پھر کچھ لوگ ان کو اپنے ساتھ لے کر حاضر ہوئے۔ پہلے دوسرے لوگوں نے کچھ بیان کیا۔ ان کا بیان سن کر آپ ماعزؓ کی طرف متوجہ ہوئے اور ارشاد فرمایا "أحق ما بلغني عنك[2]"۔ غرضیکہ جن روایات میں یہ ہے کہ انہوں نے ابتداءً اقرار کیا ان کا مطلب یہ ہے کہ حاضری ابتداءً دی۔ اور جن میں ہے کہ آپ کے سوال کے بعد اقرار کیا تھا، ان کا مطلب یہ ہے کہ بیان کا آغاز خود نہیں کیا، بلکہ پہلے دوسروں نے بیان دیا اس کے بعد آپ نے سوال فرمایا پھر انہوں نے اقرار کیا۔

وعن وائل بن حجر قال استكرهت امرأة على عهد النبي صلى الله عليه وسلم الخ ص۳۱۱

اگر کسی عورت کے ساتھ اکراہاً زنا کیا جائے تو اس عورت پر حد نہیں جاری کی جائے گی، اس پر فقہاء امت کا اتفاق ہے[3]

اس حدیث کے آخر میں ہے کہ جس زانی نے اکراہ کیا تھا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر حد جاری

---

[1] اوجز المسالک ص۲۵۲ ج ۱۳۔ [2] شرح صحیح مسلم للنوویؒ ص۶۷ ج ۲۔
[3] المغنی لابن قدامۃ ج ۸ ص۱۸۶۔

فرمائی۔ اور راوی نے مہر کا تذکرہ نہیں کیا ـــــــ حنفیہ کا مسلک بھی یہی ہے کہ اگر مکرہ پر حد جاری ہو جائے تو اس پر مہر لازم نہیں کیا جا سکتا۔ ایک ہی جماع میں حد اور مہر کا اجتماع جائز نہیں ہے۔ کسی جماع پر حد واجب ہو جائے تو مہر واجب نہیں ہوتا، مہر واجب ہو جائے تو حد واجب نہیں ہوتی[1]

وعن سعید بن سعد .... اُتی النبی صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ برجل کان فی الحی مخدج سقیم ص۳۱۲

مخدج ناقص الخلقۃ، سقیم بیمار۔ عثکالا عین کے کسرہ سے، کھجور کے درخت کا وہ خوشہ اور گچھہ جس پر کھجوریں لگتی ہیں۔ شمراخ شین کے کسرہ کے ساتھ۔ اس خوشے کے تنکے، جن کے کنارے پر کھجوریں لگتی ہیں۔

مریض پر حدِ زنا جاری کرنے کا طریقہ

مریض کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) وہ مریض جس کے شفایاب ہونے کی اُمید ہو۔ (۲) ایسا مریض جس کے شفایاب ہونے کی توقع نہ ہو۔

اگر مریض کی حد رجم ہو تو حنفیہ کے ہاں اس کو فی الحال رجم کر دیا جائے گا۔ شفا کے انتظار کی ضرورت نہیں[2] اور اگر مریض کی حد تجلید ہو تو پہلے قسم کے مریض کا حکم حنفیہ کے ہاں یہ ہے کہ شفا کا انتظار کیا جائے گا شفایاب ہو جانے پر حد جاری کی جائے گی۔ یہی مذہب مالکیہ اور شافعیہ کا ہے۔ اور دوسری قسم کا حکم حنفیہ کے ہاں وہی ہے جو حدیث میں بیان کیا گیا ہے۔ وہ یہ کہ سو تنکوں والا خوشہ ایک ہی بار مار دیا جائے تو کافی ہو جائے گا۔ مگر یہ ضروری ہے کہ وہ تنکے اس طرح سے کھلے ہوئے ہوں کہ ہر تنکا اس کے بدن کو لگے[3] شافعیہ اور حنابلہ کا بھی یہی مسلک ہے[4][5]

وعن ابن عباس .... من وجدتموہ یعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول بہ ص۳۱۲

عملِ قومِ لوط کی حد

اس حدیث میں لوطی کے قتل کا امر ہے۔ فصل ثالث کی ایک حدیث میں حضرت علیؓ کا جلانا مذکور ہے۔ اور حضرت ابوبکر سے ان پر دیوار گرانا مذکور ہے۔

عملِ قومِ لوط کی حد کیا ہے اس میں اختلاف ہے۔ امام مالک کا مشہور مذہب اور امام شافعی، امام احمدؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ اس کا حکم زانی والا ہے۔ حنفیہ کا موقف یہ ہے کہ اس کی کوئی حد شرعاً مقرر نہیں ہے، بلکہ تعزیر ہو گی جس کی مقدار اور نوعیت مفوض الی رای الامام ہو گی[6]

عملِ قومِ لوط کے بارے میں مختلف قسم کی احادیث حنفیہ کے مذہب پر بہت سہولت سے منطبق ہو جاتی

---

[1] مؤطا امام محمدؒ ص۳۱۰ [2] ہدایہ ج ۲ ص۴۸۶

[3] المغنی لابن قدامۃ ج ۸ ص۱۷۳ [4] شامی ج ۴ ص۱۶ مطبوعہ ایچ۔ ایم سعید کمپنی۔

[5] مغنی ج ۸ ص۱۷۳ [6] اوجز المسالک ج ۱۳ ص۲۳۹

ہیں۔ اس لئے کہ ایک ہی جرم کی تعزیر مختلف اشخاص و مواقع کے لئے مختلف تجویز ہو سکتی ہے۔

وعن ابن عباس......من أتى بهيمة فاقتلوه واقتلوها معه الخ ص۳۱۲

وطی بالبہیمۃ کا حکم

یہاں دو مسئلے ہیں۔ ایک یہ کہ بہیمہ کے ساتھ وطی کرنے والے کا کیا حکم ہے؟ دوسرا یہ کہ اس بہیمہ کا کیا حکم ہے جس کے ساتھ وطی کی گئی ہے —— ان دونوں مسئلوں میں فقہاء کی روایات کافی مختلف ہیں۔ یہاں صرف احناف کا نقطۂ نظر بیان کیا جائے گا۔

مسئلہ اولیٰ

بہیمہ کے ساتھ وطی کرنے والے کا حکم حنفیہ کے ہاں یہ ہے کہ اس کی حد شرعاً مقرر نہیں ہے، بلکہ تعزیر ہے جس کی مقدار مقتضائے حال کے مطابق ...م تجویز کر سکتا ہے[۱]

دلائل

(۱) جامع ترمذی میں حضرت ابن عباسؓ کا اثر ہے۔ من أتى ... بهيمة فلا حد عليه[۲]

(۲) حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس ایسا مقدمہ پیش ہوا تو آپ نے حد جاری فرمائی[۳]

(۳) امام محمدؒ نے "الأصل" میں بطریق بلاغ حضرت علیؓ سے نقل کیا ہے کہ ان کے پاس بھی ایسا مقدمہ پیش ہوا تو آپ نے حد جاری نہیں فرمائی۔[۴]

مسئلہ ثانیہ

بہیمہ کے حکم کی تفصیلات احناف کے ہاں یہ

(۱) اگر وہ بہیمہ واطی کا اپنا مملوک ہو تو اس جانور کا ذبح کر دیا جائے۔ اس کے بعد غیر ماکول اللحم ہو تو جلا دیا جائے۔ اگر ماکول اللحم ہو تو اس میں اختلاف ہے۔ امام صاحب کے ہاں ذبح کر کے اس کو کھانا کراہت کے ساتھ جائز ہے۔ اور صاحبین کے ہاں اس کو بھی جلا دیا جائے گا۔ یہ سب کاروائی واجب نہیں، بلکہ مستحب ہے۔

(۲) اور اگر وہ بہیمہ کسی کا ہو تو اس سے قیمت کے ساتھ خرید کر وہی مذکورہ بالا معاملہ کرنا مستحب ہے، اس کے مالک کو بیچنے پر مجبور کرنا جائز نہیں[۵]

توجیہ حدیث

اس حدیث میں واطی اور جانور دونوں کے قتل کا حکم ہے واطی کے قتل کا حکم حداً نہیں ہے۔ بلکہ تغلیظ و تعزیر پر محمول ہے۔ اور ابن عباسؓ اور دوسرے صحابہ کے آثار جو نقل کئے گئے ہیں وہ اس کا قرینہ ہیں۔ بالخصوص حضرت ابن عباسؓ راوی حدیث بھی ہیں اس کے باوجود انہوں نے حد کی نفی فرمائی ہے۔

---

۱ الدر المختار ص۲۶ ج۴۔ ۲ جامع ترمذی ص۲۷۰ ج۱ و کتاب الآثار ص۱۳۶۔

۳ کتاب الآثار ص۱۳۶۔ ۴ مبسوط سرخسی ص۱۰۲ ج۹ قبیل باب الرجوع عن الشہادۃ۔

۵ الدر المختار ص۲۶ ج۴ مطبوعہ ایچ، ایم سعید کمپنی۔

اس کی وجہ یہی ہو سکتی ہے کہ انہوں نے قتل کے حکم کو تعزیر پر محمول فرمایا ہے یا ضرب شدید پر۔
ایسے ہی بھیمہ کے قتل کا امر استحبابی ہے، وجوبی نہیں۔ اور قتل کا حکم اس لئے ہے کہ اگر وہ زندہ رہے گا تو اس کو دیکھ کر فاحشہ کے یاد آنے یا اس کے تذکرے کا اندیشہ ہے اور اس سے اشاعت فاحشہ ہوتی ہے۔ اشاعت فاحشہ اور تحدثِ فاحشہ کے قطع کے لئے اس کے ذبح کا امر ہے۔

باب قطع السرقة ص۳۱۳

سرقہ کا معنیٰ ''سرقہ'' کا لغوی معنیٰ ہے کسی کی چیز خفیہ طور پر اس کی رضا کے بغیر لے لینا۔ شرعاً جو سرقہ ناجائز و حرام ہے اس سے مراد بھی یہی ہے۔ البتہ جس سرقہ کی بنا پر قطع ید ہوتا ہے اس کے لئے فقہاء نے بہت سی قیود و شرائط بیان کی ہیں۔ جن میں سے بعض اتفاقی ہیں اور بعض میں اختلاف ہے۔ ان کی تمام تفصیلات کا بیان کتب فقہ میں ہوتا ہے۔ اس باب کی احادیث کی وضاحت کے لئے جن کی تفصیلات ضروری ہیں یہاں صرف ان کو ذکر کیا جائے گا

قطع ید کا نصاب - مالِ مسروق کتنی مقدار ہو تو سارق کے ہاتھ کاٹے جائیں گے۔ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ اختلاف سے پہلے بھی اس سلسلہ میں ذکر کردہ احادیث الباب بالترتیب لکھی جاتی ہیں، صاحبِ مشکوٰۃؒ نے اس باب میں اس موضوع سے متعلق درج ذیل احادیث ذکر فرمائی ہیں۔

(۱) حدیثِ عائشہؓ : اس میں قطع ید کا نصاب ''ربع دینار'' بیان کیا گیا ہے۔
(۲) حدیثِ ابن عمرؓ : اس میں مجنّ (ڈھال) کو جس کی قیمت تین دراہم ہو نصاب قرار دیا گیا ہے۔
(۳) حدیثِ ابی ہریرۃؓ : اس میں حبل (رسی) اور بیضہ (انڈے) کے سرقہ پر قطع ید کا حکم ہے۔
(۴) اس کے علاوہ بہت سی روایات میں دس دراہم کو نصاب قرار دیا گیا ہے۔ یہ روایات مشکوٰۃ کے اس باب میں مذکور نہیں، ان کی تخریج آگے چل کر کی جائے گی۔

اختلافِ فقہاء یہاں دو باتوں میں اختلاف ہے۔ ایک یہ کہ قطع ید کا نصاب مقرر ہے یا نہیں؟ دوسرا یہ کہ اگر مقرر ہے تو نصاب کی مقدار کیا ہے؟

مسئلہ اولیٰ ائمہ اربعہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ قطع ید کے لئے مالِ مسروق مقدار نصاب ہونا شرط ہے، قلیل میں قطع ید نہیں ہوگا، البتہ داؤد ظاہری اور بعض سلف کے ہاں

قطع ید کے لئے کوئی نصاب مقرر نہیں[1]۔

دلائل جمہور کا استدلال پہلی، دوسری اور چوتھی قسم کی احادیث سے ہے۔ ان میں قطع ید کے لئے نصاب کی تعیین ہے۔ اہل ظاہر کا استدلال تیسری قسم کی حدیث سے ہے۔ اس میں رسی اور انڈے کے سرقہ کی وجہ سے بھی قطع ید کا حکم ہے۔ بظاہر رسی اور انڈے کی قیمت نصاب سے کم ہی ہوتی ہے مگر جمہور نے دوسری کثیر احادیث کی روشنی میں اس حدیث میں یہ تاویل فرمائی ہے کہ بیضہ سے مراد بیضۃ السلاح وغیرہ ہے جس کی قیمت عموماً زیادہ ہوتی ہے۔ ایسے ہی حبل سے مراد سفینہ وغیرہ کی خاص قسم کی رسی ہے جس کی قیمت زیادہ ہوتی ہے۔ یا یہ ابتداء اسلام میں ہوگا بعد میں منسوخ ہوچکا ہوگا۔

مسئلہ ثانیہ مقدار نصاب کتنی ہے اس میں ائمہ اربعہ کا اختلاف ہے۔ حنفیہ کے ہاں قطع ید کا نصاب دس دراہم یا ایک دینار یا ان کی قیمت کے برابر کوئی چیز ہے[2]۔ امام مالکؒ کا مذہب اور امام مالک کی ایک روایت یہ ہے کہ سونے سے ربع دینار یا چاندی سے تین دراہم یا ان کی قیمت کے برابر کسی چیز کے سرقہ سے قطع ید ہوتا ہے[3]۔ امام شافعیؒ کے ہاں ربع دینار یا اس کی قیمت قطع ید کا نصاب ہے[4]۔

دلائل "ربع دینار" ثابت کرنے کے لئے حضرت عائشہؓ والی مذکورہ حدیث سے استدلال کیا جاتا ہے اور تین دراہم ثابت کرنے کے حدیث ابن عمرؓ سے استدلال کیا جاتا ہے۔ بہت سی احادیث میں دس دراہم یا ایک دینار کو نصاب قرار دیا گیا ہے وہ احناف کا مستدل ہیں۔ ان میں سے چند روایات یہاں پیش کی جاتی ہیں۔

(۱) حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی حدیث کے الفاظ ہیں۔ "لا یقطع ید السارق فی دون ثمن المجن قال عبد اللہ: وکان ثمن المجن عشرۃ دراھم" یہ مضمون کئی طرح کے الفاظ سے علامہ زیلعیؒ نے مختلف اسانید سے نقل فرمایا ہے[5]۔

(۲) سنن نسائی میں حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کے الفاظ یہ ہیں۔ "کان ثمن المجن علی عھد رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ یقوم عشر دراھم"[6]

---

[1] المغنی لابن قدامۃ ص۳۴۲ ج ۸۔ [2] شامی ص۸۳ ج۴۔

[3] المغنی لابن قدامۃ ج ۸ ص۲۴۲۔ [4] المجموع شرح المہذب ص۷۸ ج ۲۰۔

[5] نصب الرایہ ج ۳ ص۳۵۹ ونسائی ص۲۵۷ [6] نسائی ص۲۵۹ ج ۲۔

(۳) امام محمدؒ نے مؤطا میں حضرت عمرؓ، علی، عثمان، اور عبداللہ مسعودؓ کا مسلک بھی احناف والا نقل فرمایا ہے[۱]

(۴) حضرت عمرؓ کے پاس ایک چور لایا گیا۔ جس نے آٹھ دراہم کی قیمت کا کپڑا چوری کیا تھا حضرت عمرؓ نے قطع ید نہیں فرمایا۔ اس سے معلوم ہوا کہ دس دراہم سے کم میں قطع ید نہیں ہوتا[۲]

حنفیہ کا موقف یہ ہے کہ چونکہ قطع ید کے نصاب میں روایات میں کافی اختلاف پایا جاتا ہے، اس لئے احتیاط اقل کا اعتبار کرنے میں ہے۔ اس لئے کہ حدود کے اسقاط و درأ میں احتیاط ہوتی ہے اور اقل دس دراہم والی روایت ہے اس لئے حنفیہ نے اس کو اختیار فرمایا ہے۔

عن رافع بن خدیج .... لا قطع فی ثمر ولا کثر۔ ص۳۱۳

جو پھل درخت پر لٹکا ہوا ہو اس کو "ثمر" کہتے ہیں۔ اور جو پھل درخت سے کاٹ لیا جائے اس کو "رطب" کہا جاتا ہے[۳] "کثر" کھجور کا گھا یا[۴]

جو پھل درخت پر لٹکا ہوا ہو اس کے سرقہ پر ائمہ اربعہ کے ہاں قطع ید نہیں ہوتا۔ جو پھل کاٹ کر محفوظ کر لیا جائے ائمہ ثلاثہ کے ہاں اس کے سرقہ کی وجہ سے قطع ید ہوگا[۵] حنفیہ کے ہاں جو چیز بھی سریع الفساد ہو اس کے سرقہ کی وجہ سے قطع ید نہیں ہوتا ہے[۶]

مراسیل ابی داؤد، مصنف ابن ابی شیبۃ اور مصنف عبدالرزاق میں حسن بصری سے مرسلاً مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طعام میں قطع ید نہیں فرمایا۔ اور سفیان ثوریؒ نے طعام کی تفسیر یہ فرمائی کہ "ھو الطعام الذی یفسد من نھارہ کالثرید واللحم"[۷]

وعن جابر .... لیس علی خائن ولا منتھب ولا مختلس قطع ص۳۱۳

"خائن" جو کسی کی امانت واپس نہ کرے خیانت کبیرہ گناہ ہے۔ مگر اس میں قطع ید نہیں ہوتا "منتھب" و "مختلس" زبردستی چھیننے والا اور لوٹنے والا۔ یہ بھی گناہ ہے، مگر اس میں بھی قطع ید نہیں ہوگا۔

وعن بسر بن أرطاۃ .... لا تقطع الأیدی فی الغزو ص۳۱۴

اس حدیث کے دو مطلب ہیں۔

(۱) کوئی شخص جہاد میں مال غنیمت سے چوری کر لی تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ کیونکہ اس کا بھی اس مال

---

[۱] مؤطا امام محمد ص۳۰۴۔ [۲] نصب الرایہ ج ۳ ص۳۶۰۔ [۳] النہایہ ص۲۲۱ ج ۱۔
[۴] ایضاً ص۱۵۲ ج ۴۔ [۵] المغنی لابن قدامہ ص۲۵۸ ج ۸۔
[۶] شامی ص۸۴ ج ۴ [۷] نصب الرایہ ص۳۶۲ ج ۳۔

میں حصہ ہے، اس لئے شبہ پیدا ہوگیا اور قاعدہ ہے۔ "الحدود تندرأ بالشبہات" اس صورت میں اس کا ہاتھ بالکل نہیں کاٹا جائے گا۔ نہ سفر میں اور نہ واپس آکر۔

(۲) سفرِ جہاد میں ایسی چیز چرائی جس پر قطع ید ہوتا ہے اور وہ چیز مالِ غنیمت سے بھی نہ ہو تو اس صورت میں مطلب یہ ہے کہ سفر میں اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ واپس آکر ہاتھ کاٹا جائے گا۔ سفر میں ہاتھ نہ کاٹنے کی دو وجہیں ہوسکتی ہیں۔ ایک یہ کہ سفر میں امیر نہیں ہوتا ہے امیرِ جیش جو ساتھ ہوتا ہے اس کو تنفیذ حدود کا اختیار نہیں ہوتا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ وہاں ہاتھ کاٹنے سے یہ اندیشہ ہے کہ کہیں کفار کی فوج کے ساتھ نہ مل جائے۔

عن أبی هریرة .... إن سرق فاقطعوا یده ثم إن سرق فاقطعوا رجله الخ ص۳۱۴۔

اس حدیث میں قطع کی ترتیب یہ بیان فرمائی ہے کہ چار مرتبہ سرقے میں چاروں ہاتھ، پاؤں کاٹ دیئے جائیں گے۔ اگلی حدیث میں یہ ہے کہ پانچویں مرتبہ قتل کر دیا جائے گا۔

احناف اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ پہلی مرتبہ دایاں ہاتھ کاٹا جائے گا دوسری مرتبہ بایاں پاؤں کاٹا جائے گا۔ اس کے بعد اگر چوری کرے تو اب قطع نہیں ہوگا۔ حبس کیا جائے گا اور پٹائی کی جائے گی، حتیٰ کہ توبہ کی علامات نمایاں ہونے لگیں۔ مالکیہ اور شافعیہ تیسری، چوتھی بار بھی قطع کے قائل ہیں[1]۔

حنفیہ کی دلیل حضرت علیؓ کا اثر ہے۔ حضرت علیؓ دو دفعہ کے بعد قطع کے قائل نہیں تھے[2]۔ زیرِ بحث حدیث اور اس جیسی دوسری احادیث یا تو ضعیف ہیں۔ اگر صحیح ہیں تو سیاسۃ پر محمول ہے۔ اس کا ایک واضح قرینہ یہ ہے کہ بعض احادیث میں قتل کا حکم بھی ہے۔ حالانکہ جمہور میں سے کوئی سارق کے قتل کا قائل نہیں ہے۔

وعن أبی هریرة .... إذا سرق المملوك فبعه ولو بنش ص۳۱۴۔

"نش" نصف اوقیہ کو کہتے ہیں۔ اس کی مقدار بیس دراہم ہے۔ اور بعض نے کہا ہے کہ ہر چیز کے نصف کو "نش" کہدیا جاتا ہے[3]۔ یہاں مراد گھٹیا قیمت کی چیز ہے۔

مملوک اگر چوری کرلے تو جمہور اور ائمہ اربعہ کا مذہب یہی ہے کہ اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا[4]۔ اس حدیث میں اس کی بیع کا حکم ہے۔ یہ قطع ید کے منافی نہیں۔ قطع ید کے ساتھ بھی بیع ہوسکتی ہے۔

وعن ابن عمرؓ قال جاء رجل إلی عمر بغلام له فقال اقطع یده فإنه سرق له الخ ص۳۱۴۔

خادم یا غلام اپنے سید کے مال سے چوری کرلے تو جمہور کے ہاں قطع ید نہیں ہوتا[5] اس لئے کہ اس

---

[1] شامی ص۱۰۴ ج ۴ والمغنی لابن قدامہ ص۲۶۴ ج ۸۔ [2] نصب الرایہ ص۳۷۴ ج ۳۔ [3] النہایۃ ص۵۶ ج ۵۔
[4] المغنی لابن قدامہ ج ۸ ص۲۶۷۔ [5] ایضاً ص۲۷۵ ج ۸

کو آمد و رفت کی اجازت ہوتی ہے۔ لہٰذا احراز نہ پایا گیا۔ اور قطع ید کے لئے مال مسروقہ کا احراز ضروری ہے۔

وعن أبي ذر .... یا أباذر قلت لبیك یا رسول الله؛ الخ ص ۳۱۴

نباش کے قطع ید کا حکم

"نباش" کفن چور کو کہتے ہیں۔ یہ اگر قبر سے کفن نکال لے تو قطع ید ہوگا یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے؟

ائمہ ثلاثہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر قطع کی دوسری شرائط موجود ہوں تو ہاتھ کاٹے جائیں گے۔ حنفیہ کے ہاں کفن چور کے ہاتھ نہیں کاٹے جائیں گے[1] البتہ تعزیراً پٹائی وغیرہ کی جائے گی۔

دلائل

حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ مروان کے پاس کچھ لوگ لائے گئے۔ جو کفن چوری کے جرم میں ملوث تھے۔ مروان نے قطع ید نہیں کیا، بلکہ پٹائی کی اور قید میں رکھا اور اس وقت صحابہ کرام کثرت سے موجود تھے۔ بعض روایات میں ہے " وأصحاب رسول الله صلّى الله عليه وسلّم متوافرون" اور بعض میں ہے کہ اس نے صحابہؓ و فقہاءِ مدینہ سے مشورہ کے بعد یہ کاروائی کی تھی[2]

اور دوسری دلیل یہ ہے کہ سرقہ کی حقیقت یہ ہے کہ مال محرز کو خفیۃً لیا جائے اور قبر چونکہ حفاظت کا مقام نہیں ہے اور کفن یہاں بقصدِ حفاظت نہیں رکھا جاتا ہے اس لئے کامل احراز نہ پایا گیا۔ سرقہ کی حقیقت میں نقصان آجانے کی وجہ سے حد کا اسقاط ضروری ہے۔

حمادؒ کے قول کا مطلب

حماد بن ابی سلیمانؒ نے نباش کے قطع ید کو ثابت کرنے کیلئے ایک قیاس پیش فرمایا ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ قبر پر بیت (گھر) کا اطلاق کیا گیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ قبر بھی گھر ہے اور گھر سے اگر مال چوری کیا جائے تو قطع ید ہوتا ہے۔ لہٰذا قبر سے کفن نکالنے پر بھی قطع ہونا چاہئے۔ لیکن اس قیاس پر یہ اشکال ہے کہ صرف گھر ہونا قطع کے لئے کافی نہیں، بلکہ اصل مقصود تو احراز ہے، چنانچہ کھلے گھر سے چوری کر لی جائے تو قطع نہیں ہوتا۔ معلوم ہوا کہ اصل بنیاد احراز ہے نہ کہ گھر ہونا۔ اور قبر میں احراز نہیں ہے، لہٰذا قطع نہیں ہوگا۔

---

[1] المغنی لابن قدامۃ ج ۸ ص ۲۷۲۔

[2] الجوہر النقی، بہامش السنن الکبریٰ للبیہقی ج ۸ ص ۲۶۸۔

باب حد الخمر ۳۱۵

اس باب کی روایات بظاہر کافی مضطرب معلوم ہوتی ہیں۔ ان کو حل کرنے کے لئے کئی امور بالترتیب لکھے جاتے ہیں۔

الأمر الأول سب سے پہلے اس باب میں وارد ہونے والی روایات کا مطالعہ ہو جانا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ درج ذیل مضامین کی روایات اس باب میں وارد ہوئی ہیں۔

(۱) بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں شرب خمر کی باقاعدہ حد جاری نہیں تھی، بلکہ جرید، نعال اور ہاتھوں وغیرہ سے کیف ما اتفق ضرب وتوبیخ اور تبکیت پر اکتفاء کیا جاتا ہے۔

(۲) بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ خلافت حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کی خلافت کے ابتدائی دور میں بھی مقدار حد کی تعیین نہیں تھی۔

(۳) صحیح مسلم وغیرہ میں حضرت انسؓ کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے شرب خمر پر دو چھڑیوں سے چالیس کوڑے لگائے[1]

(۴) اسی روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے صحابہؓ کے مشورہ سے حد شرب خمر اسی کوڑے مقرر فرمائے۔

(۵) مشکوٰۃ شریف کے اسی باب میں حدیث جابرؓ میں چوتھی بار شراب پینے پر قتل کا حکم دیا گیا ہے۔

(۶) فصل ثالث میں حضرت علیؓ کا یہ اثر مروی ہے کہ اگر حد خمر جاری کرتے ہوئے محدود کی موت واقع ہو جائے تو میں اس کی دیت ادا کروں گا۔

ان احادیث کو سامنے رکھ کر اب اس باب سے متعلق صرف وہ مسائل بیان کئے جاتے ہیں جن سے ان احادیث کے حل میں مدد ملے گی۔

الأمر الثاني ______ مقدار حد شرب خمر

حد شرب خمر کی مقدار میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ حنفیہ، مالکیہ کا مذہب اور حنابلہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ شرب خمر کی حد "اسی کوڑے" ہے۔ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ شرب خمر کی حد "چالیس کوڑے ہے"[2]۔

---

[1] صحیح مسلم ص۷۱ ج ۲۔ [2] المغنی لابن قدامۃ ص۳۰۷ ج ۸ والإنصاف ص۲۲۹ ج ۱۰۔

دلائل امام شافعیؒ ان احادیث سے استدلال فرماتے ہیں جن میں آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم اور حضرت ابوبکرؓ کا چالیس کوڑے لگوانا مروی ہے جیسا کہ صحیح مسلم کی روایت اُوپر" نمبر ۳ " میں گزر چکی ہے۔

حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں۔

(۱) طبرانی کے معجم اوسط میں حضرت علیؓ کی حدیث ہے : " أن رسُول اللہ صَلَّی اللہ عَلَیْہِ وَسَلَّم جلد فی الخمر ثمانین "۔[۱]

(۲) شرح معانی الآثار[۲] اور مسند ابی یعلیٰ[۳] حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی حدیث مرفوع میں یہ الفاظ ہیں : " من شرب بُسقۃ خمر فاجلدوہ ثمانین "۔

(۳) حضرت انسؓ کی مذکورہ حدیث میں ہے کہ آپ نے دو چھڑیوں سے چالیس کوڑے لگوائے تو اس سے معلوم ہوا کہ کل کوڑے اسی لگوائے تھے۔

(۴) اسی حدیث انسؓ کے آخر میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے صحابہؓ کی موجودگی میں ان کے مشورہ سے اسی کوڑے مقرر فرمائے تھے۔ معلوم ہوا کہ اس پر صحابہ کا اجماع ہو چکا ہے۔

جن احادیث سے حضرت امام شافعیؒ نے استدلال فرمایا ہے۔ ان کا جواب یہ ہے کہ چونکہ آنحضرت صَلَّی اللہ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے جریدتین یا نعلین سے کوڑے لگائے تھے، اس لئے کل اسی کوڑے ہو گئے۔ پھر حضرت ابوبکرؓ نے بھی اسی کوڑے لگانے کا یہی انداز اپنایا۔ بعد میں جب دوسرے صحابہؓ سے علم ہوا کہ آپ صَلَّی اللہ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ایک ہی نعل سے اسی کوڑے بھی لگوائے ہیں تو حضرت عمرؓ نے اس پر عمل فرمایا۔ غرضیکہ تمام ادوار میں کوڑے اسی ہی رہے ہیں۔ البتہ اسی کوڑے لگانے کے انداز دو رہے ہیں۔

الأمر الثالث ـــــ شرب خمر کی حد ہے یا تعزیر ؟

آنحضرت صَلَّی اللہ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے اور صحابہ اکرام سے شارب خمر کی ضرب اور تجلید تو ثابت ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔ البتہ بحث یہ ہے کہ یہ ضرب حد ہے یا تعزیر ؟ جمہور فقہاء کا مذہب تو یہی ہے کہ یہ حد تھی البتہ بعض علماء اس بات کے قائل بھی ہوئے ہیں کہ یہ حد نہیں۔ بلکہ تعزیر ہے[۴]۔ پہلی رائے کے مطابق اس کی مقدار میں رأی الامام کا دخل نہیں ہوگا۔ دوسری رائے کے مطابق ہوگا۔

---

[۱] نصب الرایہ ص ۳۵۲ ج ۳۔

[۲] شرح معانی الآثار للطحاوی ص ۸۶ ج ۲۔ [۳] زیلعی ص ۳۵۲ ج ۳۔ [۴] اوجز المسالک ج ۱۳۔

جو حضرات حد کی نفی کر کے تعزیر ہونے کے قائل ہیں وہ بہت سی روایات سے استیناس کرتے ہیں۔ جمہور فقہاءؒ کے مسلک کے مطابق ان روایات کو حل کرنا ضروری ہے۔ یہاں صرف مشکوٰۃ کی ان روایات پر مختصراً کلام کیا جاتا ہے، جن سے بظاہر حد ہونے کی نفی ہوتی ہے۔

(۱) ــــــ حضرت انسؓ، سائب بن یزیدؓ، عبدالرحمٰن بن الأزہرؓ اور حضرت ابوہریرۃؓ کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ شارب خمر کی مختلف انداز سے پٹائی اور تبکیت کی گئی ہے۔ ضرب کی کوئی مقدار مقرر نہیں کی گئی۔ یہ تعزیر ہونے کی علامت ہے، اگر حد ہوتی تو ضرب کی مقدار اور انداز مقرر کیا جاتا۔ بلکہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث میں یہاں تک ہے کہ شربِ خمر کی حد سے تجاوز فرمایا ہے۔ حالانکہ حد ثابت ہو جانے کے بعد اس کو ساقط نہیں کیا جاتا ہے۔

ایسی روایات کی توجیہ دو طرح سے کی جا سکتی ہے:

(۱) یہ روایات حد خمر کے نزول سے پہلے کی ہیں۔

(۲) یہ بھی ہو سکتا ہے کہ کبھی کسی کا شراب پینا شہادت شرعیہ سے ثابت نہ ہوا تو ایسے حالات میں یا تو آپ نے اس کو چھوڑ دیا۔ یا آپ نے حد ساقط فرما کر صرف تعزیر پر اکتفاء فرمایا۔

(۲) ــــــ فصل ثالث میں حضرت علیؓ کا اثر ہے کہ "حد خمر میں اگر محدود مر جائے تو میں اس کی دیت دوں گا، اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی کوئی سنت جاری نہیں فرمائی، یعنی اس کی مقدار مقرر نہیں فرمائی۔ یعنی اس کی مقدار نہیں فرمائی۔ اس اثر سے معلوم ہوا کہ آپ نے شرب خمر کے لئے کوئی مقدار مقرر نہیں فرمائی۔ بعد میں اس کو جاری کیا ہے۔ ابن ماجہ کی روایت میں لفظ ہے: "وانما ھو شیٔ جعلناہ نحن"[۱] جس کی تعیین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں فرمائی اسی کو حد کیسے قرار دیا جا سکتا ہے۔

اس اثر کی توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ حضرت علیؓ اسّی کے عدد کو غیر ثابت قرار نہیں دینا چاہتے، بلکہ اسّی کوڑے ایک ہی کوڑے کے ساتھ مارنے کو غیر ثابت قرار دے رہے ہیں۔ غرضیکہ اس اثر کا تعلق کوڑے لگانے کے انداز سے ہے، کوڑوں کی تعداد سے نہیں۔

الأمر الرابع ــــــ شاربِ خمر کے قتل کا حکم

حضرت جابرؓ کی حدیث میں چوتھی بار شراب پینے پر قتل کا حکم ہے۔ ملا علی القاریؒ نے فرمایا کہ قدیماً و حدیثاً کوئی بھی شارب خمر کے قتل کا قائل نہیں ہے[۲]۔ البتہ حافظ ابن حجرؒ نے ایک قول چوتھی بار یا پانچویں بار وجوبِ قتل کا بھی نقل فرمایا ہے۔

---

[۱] ابن ماجہ ص۱۸۸۔ [۲] مرقات ص۱۰۱ ج ۷۔

مگر خود ہی اس قول کو شاذ قرار دیا ہے۔ حاصل یہ کہ شارب خمر کے قتل کے وجوب کا کوئی معتد بہ قول سلف میں نہیں ملتا ہے۔ حدیث جابر میں جہاں قتل کا حکم ہے وہاں یہ بھی ہے کہ ایک شخص کو جو تھی بار لایا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قتل نہیں فرمایا اس سے معلوم ہوا کہ یا تو پہلا امر منسوخ ہو چکا ہے یا پہلا امر تہدید اور وعید شدید پر محمول تھا۔

الأمر الخامس ——— ایک اشکال کا حل

حضرت سائب بن یزیدؓ کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے ابتدائی دور میں شارب خمر پر باقاعدہ حد جاری نہیں کی جاتی تھی، حضرت عمرؓ کے آخری دور میں چالیس کوڑے حد کا آغاز ہوا۔ پھر جب فسق بڑھ گیا تو اسی کوڑے کا آغاز ہوا اس پر اشکال یہ ہے کہ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ حضرت عمرؓ جیسی شخصیت نے اپنی طرف سے ایک حد کا اضافہ فرما دیا جس کا عہد نبوت اور عہد خلافت ابی بکرؓ میں ثبوت نہیں ملتا۔ پھر حد پہلے چالیس کوڑے مقرر ہوئے پھر کثرت فسق کی بنا پر اسی کوڑے کر دیئے گئے۔ حالانکہ فسق کی کمی بیشی کی وجہ سے تعزیر کی مقدار تو متاثر ہو سکتی ہے۔ حدود کی مقدار میں اس بنا پر کمی بیشی نہیں ہوا کرتی۔ تو اس کا کیا مطلب ہوا "حتی إذا عتوا وفسقوا جلد ثمانین"؟

اس کا حل یہ ہے کہ شارب خمر کے بارے میں مختلف ادوار میں جو مختلف معاملات کا ذکر کیا گیا ہے اس کا منشاء یہ نہیں کہ ان ادوار میں شارب خمر کے احکام میں تغیر و تبدل ہوتا رہا ہے، بلکہ احکام تو ایک ہی رہے، مگر حالات کے بدلنے سے ان کے انطباق و نفاذ کی صورتیں بدلتی رہیں۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے ابتدائی دور تک غلبۂ اصلاح کی وجہ سے شرب خمر کے واقعات کم رونما ہوتے تھے۔ اکا، دکا واقعات جو سامنے آتے تو عام طور پر ان کا شرعی ثبوت پایۂ تکمیل کو نہیں پہنچتا تھا، اس لئے اب تک زیادہ تر واقعات میں تعزیر کی نوبت آتی تھی، گو کبھی کبھی حد نافذ ہونے کا موقع بھی آتا رہا۔ (جیسا کہ دوسری روایات سے معلوم ہوتا ہے) پھر حالات میں تبدیلی ہوئی، شرب خمر کا شرعی ثبوت مہیا ہونے کے مواقع میسر آنے لگے۔ تو اب زیادہ تر حد نافذ ہونے کی نوبت آنے لگی۔ اور حد اسی کوڑے ہی ہوتی تھی مگر اس کا انداز وہی رہا جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زیادہ اپنایا تھا کہ دو چھڑیوں سے چالیس کوڑے لگا دیئے جاتے۔ لیکن جب فسق کا زیادہ شیوع ہوا تو مزید تادیب کے لئے اسی کوڑے لگانے کا انداز بدل دیا گیا۔ اور ایک ہی چھڑی سے اسی کوڑے لگانے کا آغاز ہوا۔

---

[1] اوجز المسالک ص۳۳۶ ج ۱۳۔

باب التعزیر ص۳۱۶

عن ابی بردۃ بن نیار .... لا یجلد فوق عشر جلدات الا فی حد الخ ص۳۱۶

تعزیر کا معنیٰ: تعزیر کا لفظ تادیب کے معنیٰ میں استعمال ہوتا ہے، چاہے ضرب سے ہو یا غیر ضرب سے[۱] اس کا اصل معنیٰ منع کرنا ہے، چونکہ تادیب کے ذریعہ بھی کسی کو جرم کا عادی ہونے سے روکا جاتا ہے، اس لئے اس پر بھی تعزیر کا اطلاق ہوا[۲] فقہاء کے ہاں تعزیر ایسی سزا کو کہا جاتا ہے جس کی مقدار شرعاً مقرر نہ ہو۔

مقدار تعزیر: تعزیر میں زیادہ سے زیادہ کتنے کوڑے لگائے جا سکتے ہیں۔ اس میں آئمہ کا اختلاف ہے۔ امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ تعزیر میں دس کوڑے سے زیادہ لگانا جائز نہیں۔ حنفیہ شافعیہ کے ہاں دس سے زیادہ کوڑے بھی لگائے جا سکتے ہیں۔ پھر زیادہ کی مقدار میں ان کا آپس میں اختلاف ہے۔ طرفین کے ہاں زیادہ سے زیادہ (۳۹) انتالیس کوڑے اور امام ابو یوسفؒ کے ہاں پچھتر کوڑے لگائے جا سکتے ہیں[۳]

یہ حدیث بظاہر حنفیہ کے خلاف ہے اس لئے کہ اس میں فرمایا کہ دس سے زیادہ کوڑے صرف حد میں لگائے جا سکتے ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں حد سے مراد "اصطلاحی حد" نہیں۔ بلکہ مطلقاً معصیت اور کبائر مراد ہیں۔ مطلب یہ ہوا کہ کبائر کے علاوہ کسی جرم میں سزا دس کوڑوں سے زیادہ نہ دی جائے۔[۴] مطلقاً تعزیر میں دس سے زیادتی کو منع نہیں کیا گیا، یہ کیسے ہو سکتا ہے، جبکہ فصل ثانی کی حدیث ابن عباس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود "فاضربوہ عشرین" کا حکم فرمایا ہے۔

باب بیان الخمر و وعید شاربہا ص۳۱۷

اشربہ کی اقسام: اشربہ میں سے چار اقسام حرام ہیں۔

---

[۱] شامی ص۵۹ ج۴۔ [۲] النہایۃ ص۲۲۸ ج۳ [۳] المغنی ص۳۲۴ ج۸، شامی ص۶۱ ج۴۔

[۴] یہ جواب حافظؒ نے فتح الباری ص۱۷۸ ج۱۲ میں نقل فرمایا ہے۔

(۱) خمر (۲) طلاء عصیر العنب اذا طبخ حتیٰ ذَهَبَ اَقَلّ مِن ثُلثَین (۳) نقیع التمر (۴) نقیع الزبیب خمر کے بارے میں کئی امور یاد رکھنا ضروری ہیں۔ (۱) ماہیت خمر انگوروں کا کچا شیرہ جس کو پڑے پڑے جوش آنے لگ جائے اور گاڑھا ہو جائے اور جھاگ بھی پھینکنے لگ جائے یہ امام صاحب کے نزدیک ہے۔ (۲) امام صاحب فرماتے ہیں جب جوش مارے اور گاڑھا ہو جائے اور جھاگ پھینکے تو اس پر خمر کا حکم لگایا جائے گا۔ امام ابو یوسف کے نزدیک یہ ہے کہ اذا غلا و اشتد شرط ہے اور قذف بالزبد ضروری نہیں قذف بالزبد سے پہلے غلیان اور اشتداد کے وقت خمر کا حکم لگایا جائے گا۔ امام محمد کے نزدیک بھی یہی شرطیں ضروری ہیں خمر کا حکم لگانے کے لئے (۳) یہ خمر نجس العین ہے۔ (۴) اس کی نجاست نجاست غلیظہ ہے سب احناف کے نزدیک (۵) اس کا مستحل کافر ہے۔ (۶) اس کے پینے والے پر حد لگے گی خواہ ایک ہی قطرہ پی لے حد لگنے کے لئے یہ ضروری نہیں کہ اتنی پی لے جس سے نشہ چڑھ جائے۔ (۷) خمر کا ایک گھونٹ پینا بھی حرام ہے طلاء اس کو کہتے ہیں کہ انگوروں کا شیرہ پکایا جائے اور دو ثلث سے کم جلا جائے۔ عصیر العنب اذا طبخ حتیٰ ذہب اقل من ثلثین اور اگر اس کو منصف کیا جاتا ہے یہ بھی اس کی قسم ہے نقیع الزبیب عصیر الزبیب اذا غلا و اشتد و قذف بالزبد یہ تعریف امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک اذا غلا و اشتد ہے۔

نقیع التمر عصیر الرطب اذا غلا و اشتد و قذف بالزبد یہ تعریف امام صاحب کے نزدیک ہے۔ صاحبین کے نزدیک تعریف یہ ہے اِذَا غَلاَ وَاشْتَدَّ یہ اس کی حقیقت ہے اس تمر سے مراد رطب ہے عام طور پر لفظ تمر کا بولا جاتا ہے یہ چاروں حرام ہیں لیکن فرق یہ ہے۔ (۱) خمر کی حرمت قطعی ہے اور باقی تینوں کی ظنی ہے۔ (۲) اگر کوئی حرمت خمر کا انکار کرے تو وہ کافر ہے باقیوں کا انکار کرنے والا فاسق ہے۔ (۳) خمر کا ایک گھونٹ پی لیا جائے چاہے اس سے نشہ نہ بھی چڑھے تب بھی اس کے پینے والے کو حد لگ جائے گی اور باقیوں کی اتنی مقدار پی لے کہ جس سے نشہ چڑھ جائے تو حد لگے گی اگر باقیوں کا ایک آدھ گھونٹ پی لیا تو حد نہیں لگے گی۔ یہ فرق حد کے لگنے یا نہ لگنے کے اعتبار سے ہے وگرنہ تو چاروں حرمت کے لحاظ سے برابر ہیں یعنی پینا ایک گھونٹ بھی حرام ہے۔

انبذہ مسکرہ کا حکم

ان چاروں کے علاوہ اور مسکرات بھی تیار کی جاتی ہیں۔ ان کو کبھی انبذہ اور کبھی کچھ اور کہہ دیتے ہیں ان چاروں کے علاوہ کسی چیز کے پینے میں جب سکر آجائے تو ان کا حکم یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ اور امام محمد کے نزدیک سکر کی حالت میں مطلقاً حرام ہیں شیخین یعنی امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک یہ ہے کہ اس کا پینا دو حال سے خالی نہیں قلیل پیا جائے گا یا کثیر یعنی اتنی مقدار پیا کہ نشہ چڑھ گیا اور قلیل یہ ہے کہ اتنی مقدار میں پیا کہ نشہ نہیں چڑھا اگر مقدار کثیر پیا تو مطلقاً حرام ہے اگر مقدار قلیل پیا تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ علی قصد التقوی یعنی عبادت کی طاقت کے لئے پیتا ہے۔ دوسری یہ کہ عیاشی کے طور پر پیتا ہے تو پہلی صورت حلال اور دوسری حرام ہے خمر کی نجاست کا غلیظہ ہونا تو بالاتفاق ہے باقیوں کی نجاست غلیظہ اور خفیفہ ہونے میں روایات مختلف ہیں اس بحث کا تعلق روایات کتب

کے ساتھ ہے۔ ائمہ ثلاثہ اور امام محمد کے نزدیک ہر مسکر خمر ہے اور شیخین صرف عصیر العنب پر خمر کا اطلاق کرتے ہیں ائمہ ثلاثہ اور امام محمد کی دلیل ابن عمر کی روایت ہے کل مسکر خمرٌ وکل خمرٍ مسکر حرامٌ۔

احناف کی طرف سے جواب یہ ہے کہ یہاں حکم شرعی بیان کرنا مقصود ہے یہاں لغت بیان کرنی مقصود نہیں وہ کہتے ہیں کہ حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم یہاں یہ بیان کر رہے ہیں کہ لغوی طور پر ہر مسکر کو خمر کہا جاتا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ ہر مسکر شریعۃ میں حرام ہے یعنی مطلب اس عبارت کا یہ ہے کہ حکم المسکر کحکم الخمر۔ ائمہ لغت کا تقریبًا اتفاق ہے کہ حقیقتًا خمر عصیر العنب الخ کو کہتے ہیں۔ جملہ انبذہ کے حرمت کے قائلین کی دلیل۔ عن عائشۃ قال رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کُلّ مسکر حرام اسکر الفرق مینہ فملأ الکف منہ حرام وفی روایت الحسوۃ منہ حرام شیخین کی دلیل۔(۱) یہ ہے کہ طحاوی اور مؤطا امام مالک میں آثار صحابہ ہیں کہ قلیل مقدار کا پانی انبذہ میں سے علی تقوی پینا جائز ہے ان آثار صحابہ سے تخصیص نہ کریں تو پھر مطلب یہ ہوا کہ العیاذ باللہ صحابہ حرام کا ارتکاب کرتے تھے۔ حالانکہ کل صحابہ عادل ہیں لہٰذا آثار کی رُو سے تخصیص ہے نہ کہ کسی اور وجہ اور دلیل سے۔ (۲) ابوداؤد کے صک باب فی الاوعیہ میں وفد عبدالقیس کی حدیث ہے اس میں چار برتنوں سے نہی ہے اس کے بعد فرمایا اشربوا فی الجلد الموکع علیہ فان اشتد فاکسروہ بالماء فان اعیاکم فاھریقوہ الخ۔ اس سے ثابت ہوا کہ مشکیزہ کے اندر اگر نبیذ مسکر ہے اور اس میں پانی ڈالا گیا اور پانی ڈالنے کی وجہ سے اس کا سکر ختم ہو گیا تو اس کا پینا جائز ہے معلوم ہوا کہ اشربہ اربعہ کے علاوہ شراب کا حکم اور ہے اور ان اشربہ اربعہ کا حکم اور ہے۔ حافظ ابن حجر نے یہاں اشتداد سے مراد کچھ گاڑھا ہونا لیا ہے سکر کا آجانا مراد نہیں لیکن یہ تاویل باطل ہے۔

وعن ابی قتادہ .... نہی عن خلیط التمر والبسر وعن خلیط الزبیب الخ ص۳۱۷۔

اس حدیث میں الگ الگ نبیذ بنانے کی اجازت ہے اور ملا کر خلیط بنانے سے منع کیا گیا ہے۔ اس نہی میں دو حکمتیں ہو سکتی ہیں۔ ایک یہ کہ ملا کر نبیذ بنایا جائے تو وہ مسکر جلدی ہو جاتا ہے۔ اس صورت میں یہ نہی کراہت تنزیہیہ پر محمول ہوگی۔ اور یہ نہی اب بھی باقی ہے۔ دوسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ حالات تنگ تھے اس لئے ملا کر نبیذ بنانے سے منع کر دیا تاکہ زیادہ خوراک نبیذ میں استعمال نہ ہو۔ اس تقریر کے مطابق اب یہ نہی منسوخ ہے۔

کتاب الامارۃ والقضاء

الإمارۃ۔ ہمزہ کے کسرہ کے ساتھ ہے۔ اس کا معنیٰ امیر بنانا۔ ہمزہ کے فتحہ کے ساتھ اس کا معنیٰ "علامت" ہوتا ہے۔

رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا حکیمانہ مزاج مبارک یہ ہے کہ جہاں بھی انسانوں کا آپس میں دو طرفہ حقوق کا تعلق ہوتا ہے وہاں ہر جانب کو اس بات کی طرف توجہ دلاتے ہیں کہ وہ دوسرے کے حقوق کی ادائیگی کا اہتمام کرے۔ اور اپنے حقوق کی وصولیابی میں رواداری سے کام لے۔ اس حکمتِ بالغہ کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جانبین میں ادائیگی حقوق کا اہتمام اور آپس میں محبت و انس کی خوشگوار فضا پیدا ہوتی ہے۔ معاشرہ امن و امان اور صلاح کا گہوارہ بن جاتا ہے۔ اس کے برعکس شر پسند اور فساد انگیز لوگوں کا شیوہ یہ ہوتا ہے کہ وہ ہر جانب کو اکساتے ہیں کہ تمہارے حقوق غصب ہو رہے ہیں۔ جس کے نتیجے میں ہر شخص یہ بھول جاتا ہے کہ میں نے بھی کسی کے کچھ حقوق ادا کرنے ہیں۔ اپنے چند حقوق کی خود تجویز کردہ فہرست لے کر ہر شخص دوسرے سے برسرِ پیکار ہوتا ہے۔ مگر اس طریق کار سے کسی کو حقوق تو کیا ملتے پورا معاشرہ بدامنی و خانہ جنگی کا شکار ہو جاتا ہے۔ باہمی کشمکش اور طبقاتی جنگوں کی فضاء پیدا ہو جاتی ہے۔

سلطان (امیر وقت) اور عوام محکومین میں بھی دو طرفہ حقوق کا نہایت نازک تعلق ہوتا ہے۔ یہاں بھی حضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا وہی حکیمانہ انداز ہے کہ امراء و سلاطین کو اس بات کی طرف توجہ دلائی ہے کہ عوام کے حقوق کا پورا لحاظ رکھیں۔ اگر عوام کی طرف سے تکالیف کا سامنا ہو تو شاہی حلم کا مظاہرہ کریں۔ دوسری طرف عوام کو یہ فرمایا کہ جائز امور کی حد تک امراء کی مکمل اطاعت کی جائے۔ اگر ان کی طرف سے ناگوار حالات پیش آئیں تو صبر و تحمل سے کام لیں۔ تاریخ شاہد ہے کہ جب بھی دونوں طرف سے آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے ان ارشادات کا پاس رکھا گیا ہے۔ تو قوموں میں خوشحالیاں پیدا ہوئی ہیں۔ اور ان اصولوں کو چھوڑ کر کسی نے بدامنی اور شر و فساد کے علاوہ اور کچھ نہیں کمایا۔

اس باب میں آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی وہ احادیث زیادہ تر پیش کی گئی ہیں، جن میں عوام کے ذمہ امراء کے حقوق بیان ہوئے ہیں۔ امراء کے ذمہ عوام کے حقوق سے متعلقہ احادیث دوسرے مقامات پر ذکر ہوئی ہیں۔ انمیں سے کافی احادیث آئندہ "باب ما علی الولاۃ من التیسیر" میں بھی آئیں گی۔

باب کی احادیث کی تشریح تو ترجمہ کے دوران ہو چکی ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے امراء کے ساتھ معاملات کے بارے میں جو ہدایات ارشاد فرمائی ہیں، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان کا خلاصہ پیش کر دیا جائے۔

(۱) امیر کی امارت جب شرعی طریقے سے نافذ ہو جائے تو جائز امور میں اس کی اطاعت ضروری ہے، البتہ ناجائز بات کا حکم دے تو اس کی بات ماننا جائز نہیں۔ جائز امور میں اطاعتِ امیر کے لازم ہونے پر علامہ نووی نے اجماع نقل فرمایا ہے۔[۱]

(۲) جب کسی امیر میں شرائط امارت موجود ہوں اور اس کی امارت متحقق ہو جائے تو اب اس کی امارت سے بغاوت یا منازعت جائز نہیں۔ البتہ اس کی طرف سے "کفر بواح" سامنے آجائے تو اب منازعت جائز ہے۔ "بواح" سے مراد ظاہر ہے۔ یعنی کھلم کھلا اس کی حکومت سے اسلام کا نقصان ہو رہا ہو اور کفر کا فائدہ۔

(۳) امیر کی طرف سے اگر ظلم کے ناگوار واقعات پیش آئیں تو بھی جائز امور کی اطاعت کر کے اس کا حق ادا کرتے رہو۔ اور اپنے حقوق اللہ تعالیٰ سے مانگو۔

(۴) جب تک امیر اسلام کے اہم احکام نماز وغیرہ کا پابند ہے، مگر اس سے معاصی کا ظہور بھی ہو جاتا ہو تو بھی جائز امور میں اس کی اطاعت کرتے رہنے میں ہی امن و امان قائم رہنے کی توقع ہے۔

(۵) امیر کی طرف سے اگر خلاف شرع قبیح حرکات سرزد ہوں تو قلبی طور پر اس کو برا سمجھنا، مناسب انداز میں اس کی اصلاح کی تدابیر سوچتے رہنا ضروری ہے۔ جو شخص قلباً یا عملاً اس کی ان حرکات میں شریک ہو گا اس سے بھی عند اللہ مواخذہ ہو گا۔

(۶) بہت سی احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں پر کسی امیر یا امام کا مقرر کرنا فرض اور ضروری ہے اس کی کچھ تفصیل یہ ہے کہ اسلامی فرائض و احکام کچھ تو ایسے ہیں جو انفرادی طور پر کئے جا سکتے ہیں۔ مثلاً نماز، روزہ حج وغیرہ۔ بہت سے قطعی احکام ایسے بھی ہیں جن کو کوئی فردِ واحد یا غیر منظم جماعت ادا نہیں کر سکتی، ان کے لئے ایک با اقتدار حکومت ضروری ہے۔ مثلاً اقامتِ حدودِ شرعیہ، جہاد، سرحدوں کی حفاظت وغیرہ۔ عقلی طور پر ایسے فرائض کی ادائیگی کے لئے "نصبِ امام" کا ضروری ہونا واضح ہے۔ اور شرعی طور پر بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے "من مات ولیس فی عنقہ بیعۃ مات میتۃ جاھلیۃ" جیسے ارشادات سے بھی نصب امام کی تاکید معلوم ہوتی ہے اور صحابہ کرام کا اجماعی عمل بھی اس کی ضرورت پر شاہد ہے۔

---

[۱] شرح مسلم للنووی ص ۱۲۴ ج ۲۔

لیکن نصب امام کی فرضیت کو معلوم کرنے کے ساتھ، ساتھ شریعت کا یہ مسلّمہ اصول بھی ذہن میں رہنا چاہیئے کہ اسلام کے تمام احکام قدرت واستطاعت کے ساتھ مقید ہیں۔ قرآن کریم کی آیت "لا یکلف اللہ نفساً إلا وسعها" سے یہ اصول ماخوذ ہے۔ لہٰذا جب اسلامی امیر مقرر نہ ہو، مگر مسلمانوں کو قدرت ہے کہ وہ فتنہ وفساد کے بغیر اس مقصد میں کامیاب ہوجائیں گے تو ان کو چاہیئے کہ اس کی کوشش کریں۔ لیکن جب تک کامیابی کے نمایاں آثار نہ ہوں، بلکہ مسلمانوں میں قتل وخونریزی اور فتنہ وفساد واقع ہونے کا اندیشہ ہو تو ایسے موقعہ پر مسلمانوں کو چاہیئے کہ افراد سازی اور امداد قوت پر حسب استطاعت اپنی کوششیں جاری رکھیں۔ تاکہ نصب امام کے لئے فضاء ہموار ہوسکے۔

(۷) ایک امام کی امارت پر جب بیعت تام ہوجائے اور اس میں ولایت کی اہلیت بھی ہو تو دوسرے کے مطالبۂ بیعت کرنا یا دوسرے کی امارت پر بیعت کرنا جائز نہیں۔ اگر دوسری بیعت ہو بھی جائے تو وہ معتبر نہیں ہوگی۔ اور بعض روایات میں جو دوسرے خلیفہ کو قتل کردینا کا حکم ہے یا تو اس سے مراد ابطال بیعت ہے۔ یا مطلب ہے کہ جب بغیر قتل کے اس کا شر دفع نہ ہوسکتا ہو تو قتل کی اجازت ہے۔

(۸) امارت کا خود مطالبہ کرنا مستحسن نہیں ہے۔

(۹) حدیث ابی بکرۃؓ سے معلوم ہوا کہ عورت کی ولایت وامارت آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کی نظر میں انتہائی ناپسندیدہ ہے۔

باب الأقضية والشهادات ص۳۲۶

وعن ابن عباس ...... قضى بيمين وشاهد ص۳۲۷

اس حدیث سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ایک گواہ اور اس کے ساتھ مدعی کی یمین ہو تو اس بنیاد پر مدعی کے حق میں فیصلہ کیا جاسکتا ہے۔ گو اس میں تصریح نہیں ہے کہ یمین مدعی سے لی گئی، مگر بعض روایات میں اس کی بھی تصریح موجود ہے۔ اس مسئلے میں اختلاف ہوا ہے کہ ایک گواہ اور مدعی کے خلاف فیصلہ کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ ایک گواہ کے ساتھ مدعی کے حلف کا کوئی اعتبار نہیں۔ مدعی اگر نصاب شہادت کی تکمیل نہ کرسکے تو حلف مدعیٰ علیہ سے لیا جائے گا۔ ائمہ ثلاثہ کے ہاں بعض معاملات میں ایک شاہد کے ہوتے ہوئے مدعی کا حلف اس کے ساتھ ملا کر مدعی کے حق میں فیصلہ کرنا جائز ہے[1]

---

[1] اوجز المسالک ص۱۱۰ ج۱۲۔

دلائل

زیر بحث حدیث سے ائمہ ثلاثہ کے مسلک کے لئے استدلال کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ بعض روایات میں یمین کے ساتھ مدعی کی تصریح بھی ہے۔ حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں۔

(۱) قرآن پاک نے شہادت کا نصاب دو بیان کیا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے: "واستشهدوا شهيدين من رجالكم" الآية "وأشهدوا ذوي عدل منكم" ایک گواہ اور یمین کے ساتھ فیصلہ کرنا اس نص کے خلاف ہے۔

(۲) شریعت کا مسلّمہ اصول ہے جو احادیث میں مروی ہے۔ "البينة على المدعي واليمين على من أنكر" اس میں وظیفہ تقسیم کر دیا گیا ہے کہ گواہ پیش کرنا مدعی کا وظیفہ ہے اور یمین مدعیٰ علیہ کا وظیفہ ہے۔ مدعی سے یمین کا مطالبہ کرنا اس مسلّمہ اصول کے خلاف ہے۔

(۳) صحیحین وغیرہ میں اشعث بن قیس کی حدیث ہے کہ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس مخاصمہ فرمایا تو آپ نے ارشاد فرمایا "شاهداك أو يمينه" اس میں بھی اصول بیان فرمایا کہ گواہ دو ہونے چاہئیں۔ ایک کافی نہیں۔ ورنہ مدعیٰ علیہ کے حلف پر فیصلہ ہوگا۔

(۴) زہریؒ سے قضاء بیمین وشاہد کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا "هي بدعة" اور بعض روایات میں ہے۔ "هذا شئ أحدثه الناس لا بد من شاهدين" [۱]

زیر بحث حدیث کا جواب

جن روایات میں مدعی سے یمین لینے کی تصریح نہیں، ان کا محمل تو یہ ہے کہ چونکہ مدعی صرف ایک گواہ پیش کر سکا، دوسرا گواہ پیش کرنے سے عاجز آ گیا اس لئے آپ نے مدعیٰ علیہ سے یمین لے کر فیصلہ فرما دیا، البتہ جن روایات میں مدعی سے یمین لینے کی تصریح ہے ان کا محمل یہ ہے کہ بطور مصالحت کے آپ نے ایسا فرمایا ہوگا۔ آپ کا یہ فعل باقاعدہ قضا کے طور پر نہیں تھا۔

وعن جابر بن عبد الله أن رجلين تداعيا دابة فأقام كل واحد منهما البينة الخ ص۳۲۷

اگر دو آدمی ایک چیز کی ملک کا دعویٰ کریں اور دونوں اپنے، اپنے دعوے پر بینہ قائم کر دیں تو کس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا؟ اس کی دو صورتیں ہیں۔

(۱) دونوں محض ملکِ مطلق کا دعویٰ کر رہے ہوں۔ سببِ ملک ان میں سے کوئی نہ بیان کر رہا ہو تو اس صورت میں اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ کے ہاں صاحبِ ید کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔ حنفیہ کے ہاں خارج

---

[۱] الجوہر النقی بھامش البیہقی ص۱۷۵ ج ۱۰۔

(غیر صاحب ید) کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔

(۲) ان دونوں نے ملکِ مطلق کا دعویٰ نہیں کیا، بلکہ دونوں ملک کا ایسا سبب بیان کرتے ہیں جو متکرر نہیں ہوتا۔ مثلاً یہ کہ یہ جانور یا غلام وغیرہ۔ میرے ہاں پیدا ہوا ہے۔ نتاج اور ولادت ایسی چیز ہے جس کا تکرار ممکن نہیں۔ یا مثلاً کپڑے کے بارے میں یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اس کو میں نے بُنا ہے۔ کپڑے کا "نسج" بھی ایسا سبب ہے جو متکرر نہیں ہوتا۔ اس صورت میں بالاتفاق صاحبِ ید کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔

حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ جب دو آدمی گواہ پیش کردیں تو ان میں سے جس کے گواہ مثبت زیادہ ہوں اس کو ترجیح دی جاتی ہے۔ جب صاحبِ ید اور خارج دونوں نے گواہ پیش کردیئے تو خارج کے گواہوں نے اثبات زیادہ کیا ہے۔ اس لئے کہ اس کے گواہ ملکِ مطلق ثابت کررہے ہیں۔ جبکہ صاحبِ ید کے لئے ملکِ مطلق تو اس کے ید نے ہی ثابت کردیا ہے، لہٰذا گواہوں نے کوئی نئی بات ثابت نہیں کی۔ حاصل یہ کہ چونکہ خارج کے گواہوں میں اثبات کی شان زیادہ ہے، اس لئے اس کے گواہوں کو ترجیح دی گئی ہے اس قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ دوسری صورت میں بھی خارج کے بینہ کو ترجیح دی جاتی، مگر احناف نے زیرِ بحث حدیث کی وجہ سے اس صورت میں قیاس کو ترک کرکے استحساناً صاحبِ ید کے حق کے گواہوں کو ترجیح دی ہے[1]

وعن أبي موسى الأشعري أن رجلين ادعيا بعيراً الخ ص۳۲۷

اگر دو آدمی کسی چیز کا دعویٰ کریں اور ان میں سے کسی کو ید حاصل نہ ہو اور دونوں اپنے دعویٰ پر بینہ قائم کردیں تو احناف کے ہاں وہ چیز دونوں کو نصف، نصف دینے کا فیصلہ کیا جائے گا[2]

امام مالک اور امام احمدؒ کی ایک روایت اور امام شافعی کا قول قدیم یہ ہے کہ قرعہ اندازی کرکے جس کا قرعہ نکلے گا اس سے یمین لی جائے گی اور وہ ساری چیز اسی کو دے دی جائے گی۔ امام احمدؒ اور امام شافعیؒ کی ایک روایت احناف کی طرح بھی ہے اور ایک روایت یہ بھی ہے کہ قرعہ اندازی سے جس کا نام نکلے اس کے بینہ کو ترجیح دی جائے گی۔[3]

حضرت ابوموسیٰ الاشعریؓ کی حدیث احناف کی دلیل ہے۔ اس سے اگلی حدیث ابی ہریرۃؓ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم استہام (قرعہ اندازی) کا حکم دیا ہے۔ فصل اول کی آخری حدیث کا مفہوم تقریباً یہی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں صرف اتنی بات مذکور ہے کہ آپ نے استہام کا حکم دیا، لیکن یہ

---

[1] المبسوط للسرخسی ص۶۴ ج ۱۷۔ [2] الهداية ج ۳ ص ۲۱۶۔

[3] المغنی لابن قدامہ ص۲۸۷ ج ۹۔

تفصیل مذکور نہیں کہ استہام کس مقصد کے لئے ہوا۔ ہوسکتا ہے کہ چونکہ دونوں کے پاس بینہ نہیں تھے، اس لئے اب دونوں سے حلف لینا تھا۔ پہلے کس سے حلف لیا جائے اس کے لئے قرعہ اندازی کی گئی ہو۔ اور یہ احناف کے مسلک کے خلاف نہیں ــــــ ملا علی القاریؒ نے ایک جواب یہ بھی دیا ہے کہ استہام یہاں اقتراع کے معنیٰ میں نہیں، بلکہ اقتسام کے معنیٰ میں ہے۔ مطلب یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ دونوں قسم اٹھاکر اس کو آپس میں تقسیم کرلو۔ کیونکہ بینہ تم میں سے کسی کے پاس نہیں ہیں۔ [1]

وعن عائشة ...... لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة الخ ص۳۲۸

اس حدیث میں اور اس کے بعد والی دو حدیثوں میں ان لوگوں کا ذکر ہے جن کی شہادت صحیح نہیں ہوتی۔ وہ یہ ہیں۔

(۱) خائن اور خائنہ: وہ مرد و عورت جس کی خیانت لوگوں کی امانات میں معروف ہو۔ یا مطلقاً فاسق مُراد ہے۔

(۲) مجلود حدًّا: اس حد سے مراد حد قذف ہے۔ قاذف پر جب حد قذف جاری ہو جائے تو اس کے بعد اس کی شہادت نافذ نہیں ہوتی۔

(۳) ذو غمر: یعنی جو شخص کسی کا واضح طور پر دشمن ہو تو اس کی شہادت دوسرے دشمن کے خلاف صحیح نہیں ہوگی۔

(۴) ظنین فی ولاء و قرابة: جو عتاق یا نسب میں کسی کی طرف جھوٹی نسبت کرتا ہو تو چونکہ اس کا کذب واضح ہوچکا ہے اس لئے اس کی شہادت صحیح نہیں۔

(۵) قانع مع اہل البیت: اس سے مُراد ہر ایسا شخص ہے جو کسی کے نفقہ اور عیال میں ہو۔ ایسے شخص اگر اپنے سرپرست کے حق میں گواہی دے گا تو اس کا نفع اس کو بھی ہوگا اس لئے اس کے حق میں اس کی شہادت صحیح نہیں۔

(۶) **شهادة البدوي على صاحب القرية** "بدوی" سے مُراد ایسے لوگ ہیں جو کسی خاص جگہ مقیم نہیں ہوتے، بلکہ خیموں وغیرہ میں رہ کر گزارا کرتے ہیں۔ "صاحب القریۃ" ایسے آدمی جو کسی خاص جگہ گھر میں مقیم ہوتے ہیں۔

حنفیہ، شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کی ایک روایت یہ ہے کہ بدوی میں اگر شرائطِ شہادت موجود

---

[1] مرقاۃ ص۲۵۸ ج ۷۔

ہوں تو اس کی گواہی صاحبِ قریہ کے خلاف مقبول ہے۔ امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ "جراح" کے علاوہ دوسرے معاملات بدوی کی شہادت صاحبِ قریہ کے خلاف معتبر نہیں[1]

زیرِ بحث حدیث کا مطلب

حدیث ابی ہریرۃؓ "شهادة البدوي على صاحب القرية" کو ناجائز قرار دیا گیا ہے۔ جمہور کی طرف سے اس کی کئی توجیہات کی گئی ہیں۔ ان میں سے سب سے اچھی توجیہ وہ ہے جو "اعلاء السنن" میں امام ابو بکر الجصاصؒ سے نقل کی گئی ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ قرآن پاک میں شہادت کے سلسلے میں حکم مطلق ہے۔ بدوی اور قروی کا کوئی فرق نہیں ہے۔ مثلاً "واستشهدوا شهيدين من رجالكم" اور "ممن ترضون من الشهداء" اور "وأشهدوا ذوي عدل منكم" یہ آیات قروی اور بدوی دونوں کو شامل ہیں۔ لہٰذا بدوی میں جب شرائطِ شہادت مکمل ہوں تو اس کی تخصیص کی کوئی وجہ نہیں۔ اور حدیث میں یہ توجیہ ممکن ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی خاص اعرابی کی شہادت کو شرائطِ شہادت نہ ہونے کی وجہ سے رد فرمایا ہو، راوی نے اس کو بطور ضابطہ کے نقل فرمادیا ہو۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ اس وقت کی بات ہو جبکہ أعراب میں کفر و شرک اور نفاق غالب تھا، جب کسی اعرابی کے ایمان کا یقین ہو گا تو اس کی شہادت رد کرنے کا کوئی جواز نہیں[2]

---

[1] المغنی ص۱۹۷ ج ۹۔

[2] احکام القرآن للجصاص ص۵۰۰ ج ۱ تحت الآیۃ "إذا تداينتم بدين"۔

کتاب الجہاد

"جہاد" بکسر الجیم باب مفاعلہ کا مصدر ہے۔ اس کا اصل معنیٰ تو خوب کوشش کرنا ہے۔ مگر اب اس کا استعمال کفار کے مقابلہ کے معنیٰ میں زیادہ ہوتا ہے چاہے وہ مقابلہ کسی نوعیت کا ہو۔

جہاد کے فضائل کثیرہ اس باب کی احادیث سے ظاہر و واضح ہیں۔

باب اعداد آلة الجہاد ص۲۳۶

وعنہ ...... کان یکرہ الشکال فی الخیل الخ ص۲۳۶۔

شکال کی تفسیر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑے کے شکال کو ناپسند فرمایا ہے۔ "شکال" بکسر الشین اصل میں اس رسی کو کہتے ہیں جس کے گھوڑا باندھا جاتا ہے۔ گھوڑے میں شکال کی کئی تفسیریں کی گئی ہیں:۔

(۱) گھوڑے کے تین پاؤں محجل (سفیدی والے) ہوں۔ اور ایک پاؤں مطلق (بغیر سفیدی کے) ہو۔

(۲) اس کے برعکس تین مطلق اور ایک محجل ہو۔

(۳) ایک پاؤں اور ایک ہاتھ خلاف جانب سے محجل ہوں۔ یعنی دایاں ہاتھ، بایاں پاؤں محجل ہو یا بایاں پاؤں محجل ہو[1]۔

حدیث کے آخر میں راوی نے جو تفسیر کی ہے وہ بظاہر اسی پر منطبق ہوتی جن صفات والے گھوڑوں کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پسند فرمایا ہے ان میں پسندیدگی کی بنا وحی پر ہے یا اپنے تجربات پر ناپسند فرمایا ہو ـــــ شکال کی پہلی تفسیر پر ایک اشکال ہے جو آگے حدیث ابی قتادہ کے تحت ذکر کیا جائے گا۔

[1] النہایہ ج ۲ ص۴۹۶۔

وعن عبد الله بن عمر ...... سابق بين الخيل التی أضمرت الخ

أضمرت یہ "إضمار" سے ہے۔ زیادہ تر یہ لفظ باب تفعیل سے استعمال ہوتا ہے، مگر کبھی کبھی باب افعال سے بھی مستعمل ہے۔ گھوڑے کے اضمار کا معنیٰ یہ ہے کہ گھوڑے کو کئی دن تک خوب کھلانے کے بعد رفتہ رفتہ اس کی خوراک میں کمی کرتے جاتے ہیں۔ پھر اس کو تنگ جگہ میں جل وغیرہ کے ساتھ گرمی دیتے ہیں، تاکہ پسینہ آکر گوشت ہلکا ہو جائے اور گھوڑا چست ہو جائے۔

"مضمّر" گھوڑوں کا مسابقہ "حفیاء" سے "ثنیۃ الوداع" تک فرمایا جس کی مسافت تقریباً چھ میل ہے۔ اور "غیر مضمّر" کا مسابقہ ثنیۃ الوداع سے مسجد بنی زریق تک فرمایا، جس کی مسافت تقریباً ایک میل ہے۔ مضمّر چونکہ قوی ہوتا ہے، اس لئے اس کی مسافت زیادہ رکھی گئی۔ اور غیر مضمر کے ضعف کی وجہ سے مسافت تجویز فرمائی۔

وعن أبی هریرة ...... لا سبق إلا فی نصل أو خف أو حافر ص۳۳۷۔

"نصل" تلوار یا تیر کا لوہے والا حصہ۔ "خف" سے مراد "ذو حافر" یعنی گھوڑا وغیرہ ہے۔

"سبق" کی تشریح

اس لفظ کو دو طرح پڑھا گیا ہے۔

(۱) بسکون الباء۔ یہ مصدر ہے۔ گھوڑ دوڑ اور ان کی مسابقت کے معنیٰ ہیں۔ مطلب حدیث کا یہ ہو گا کہ ان تین چیزوں کے علاوہ کسی اور چیز میں مقابلہ بازی جائز نہیں۔ یہ تین چیزیں اعداد آلۂ جہاد میں داخل ہے اور جہاد کی تیاری کے لئے مقابلہ بازی نہ صرف جائز بلکہ ثواب ہے۔ اس کے علاوہ مقابلہ بازی عبث ہے جو مسلمان کی شان کے لائق نہیں۔

(۲) اس کو با کو فتحہ کے ساتھ پڑھا جائے۔ مقابلہ میں جیتنے والے کو جو مالی انعام دیا جاتا ہے، اس کو سبق کہتے ہیں۔ اب مطلب یہ ہوا کہ ان تین چیزوں کے مقابلے کے علاوہ اور کس مقابلے میں مالی انعام و معاوضہ جائز نہیں، البتہ ان تین چیزوں میں مالی انعام بھی جائز ہے۔

گھوڑ دوڑ وغیرہ میں انعام اگر مقابلہ میں شریک ہونے والے دو آدمیوں کے علاوہ اور کوئی شخص دے تو یہ جائز ہے۔ ایسے ہی فریقین میں سے صرف ایک شخص کی طرف سے انعام کی شرط ہو، دوسرے کی طرف سے انعام کی شرط نہ ہو تو یہ بھی جائز ہے۔ فریقین کا دونوں طرف سے انعام کی شرط لگانا جائز نہیں۔ البتہ دونوں طرف سے انعام کے شرط کے جواز کی ایک صورت یہ ہے کہ فریقین ایک تیسرے شخص کو مقابلہ میں شریک کرلیں اور درج ذیل دو طریقوں میں سے ایک طریقے سے شرط ٹھہرائیں۔

(۱) فریقین میں سے ہر ایک یہ شرط ٹھہرا لے کہ دونوں میں سے کوئی بھی آگے نکل گیا تو دوسرا اس کو

انعام دے گا، لیکن اگر تیسرا شخص جس کو انہوں نے شریک کیا ہے وہ آگے نکل جائے تو اس کو کوئی انعام نہیں دے گا۔

(۲) یہ شرط ٹھہرے کہ فریقین میں سے جو بھی آگے بڑھ گیا دوسرا اس کو انعام دے گا۔ تیسرا شریک آگے بڑھ گیا تو دونوں فریقین اس کو انعام دیں گے۔ لیکن اگر فریقین سے کوئی آگے بڑھ گیا تو اس تیسرے شریک کے ذمہ انعام ضروری نہیں ہوگا۔

یہ تیسرا شخص جس کو مقابلے میں شامل کیا گیا ہے اس کو "محلل" کہتے ہیں۔ محلل کو شریک کرنے کے جواز کی شرط یہ ہے کہ اس کا گھوڑا بھی فریقین کے گھوڑوں کے برابر قوت کا ہو۔ نہ اتنا کمزور ہو کہ اس کا پیچھے رہنا یقینی ہو اور نہ اتنا قوی ہو کہ اس کا آگے گزر جانا یقینی ہو، اگلی حدیث میں "فإن كان يؤمن أن يسبق فلا خير فيه" الخ کا یہی مطلب ہے[1]۔

وعن أبي قتادة .... خير الخيل الأدهم الأقرح الأرثم الخ ص۳۳۷۔

اس حدیث میں اور اگلی احادیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑوں کی پسندیدہ اقسام بیان فرمائی ہیں۔ ان کی تشریح یہ ہے۔

گھوڑوں کی پسندیدہ اقسام

(۱) الأدهم الأقرح الأرثم: "ادهم" سخت سیاہ رنگ کا ہو۔ "الأقرح" پیشانی میں ہلکی سی سفیدی ہو "الأرثم" اوپر والے ہونٹ میں کچھ سفیدی ہو۔

(۲) الأقرح المحجل طلق اليمين: پیشانی میں سفیدی ہو، تین پاؤں محجل (سفیدی والے) ہوں۔ اور دایاں پاؤں مطلق (بغیر سفیدی کے) ہو۔

(۳) "كميت" جس کا سارا جسم سرخ ہو، کان اور گردن کے بال سیاہ ہوں۔ على هذه الشية" گھوڑے کے اپنے رنگ کے علاوہ جو تھوڑا، تھوڑا دوسرا رنگ ہو اس کو "شیہ" کہتے ہیں۔ اس سے پہلی دو قسموں کی طرف اشارہ ہے۔ یعنی ادہم میں فضیلت کی جو ترتیب تھی وہی کمیت میں ہے۔

(۴) أشقر: خالص اور صاف سرخ رنگ کا گھوڑا۔

---

[1] ملخص مافی "رد المحتار" ص۵۲ ج ۶ (مطبوعہ ایچ، ایم سعید) مسائل شتی۔

وعن ابن عباسؓ قال کان رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ عبداً ماموراً الخ ص۳۳۷۔

بعض لوگوں کا خیال یہ تھا کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے اہل بیت کو کچھ ایسے علوم عطاء فرمائے ہیں جو کسی اور کو نہیں بتائے گئے، حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ وغیرہ اس کی تردید فرماتے رہتے تھے، یہ حدیث بھی اسی مضمون سے متعلق ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ ہم اہل بیت کو آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے کوئی خاص علم عطاء نہیں فرمایا۔ اگر کوئی خاص بات ہوسکتی ہے تو وہ یہ تین باتیں ہیں۔ مگر یہ تین باتیں تو اور حضرات کو بھی معلوم ہیں، لہٰذا معلوم ہوا کوئی علم بھی اہل بیت کے ساتھ خاص نہیں ہے۔

اس حدیث سے اور اگلی حدیث سے معلوم ہوا کہ خچر کا استعمال اور اس پر سواری تو جائز ہے، کیونکہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے اس پر سواری فرمائی ہے۔ لیکن انزاء الفرس علی الحمیر نامناسب اور مکروہ ہے۔

وعن أنس قال کانت قبیعة سیف رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ من فضة ص۳۳۸۔

تلوار کے قبضہ میں چاندی لگانا جائز ہے۔ مگر سونا لگا کر اس کو استعمال کرنا جائز نہیں ہے۔ اگلی حدیث سے اس کا جواز معلوم ہو رہا ہے۔ مگر یہ حدیث قوی اور قابلِ استدلال نہیں [1]

باب آداب السفر

وعن أبی بشیر الأنصاری .... لا تبقین فی رقبة بعیر الخ ص۳۳۸۔

رسیاں کاٹنے کا حکم یا تو اس لئے فرمایا کہ ان کے ساتھ ناجائز قسم کی مزامیر باندھی ہوئی ہوں گی۔ یا اس لئے کہ ان کی آواز سے دشمن مطلع نہ ہوجائے۔

باب حکم الأسراء

وعن علی .... أن جبرئیل ھبط علیہ فقال لھم خیرھم الخ۔

اس حدیث کے مضمون پر یہ اشکال ہے کہ اس سے معلوم ہوا کہ اساریٰ بدر کے بارے میں حق تعالیٰ کی طرف سے قتل اور فداء دونوں کا اختیار دیا گیا تھا۔ مگر قرآن پاک اور احادیثِ مشہورہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اساریٰ بدر کے بارے میں فداء کا فیصلہ مشورہ سے کیا گیا تھا۔ جس پر بعد میں یہ عتاب نازل ہوا۔ "ما کان لنبی أن یکون لا أسریٰ حتی یثخن فی الأرض" اگر پہلے سے اختیار دیا گیا تھا تو ایک جانب کو ترجیح پر

[1] مرقات ج ۷، ص۳۲۴۔

عتاب مستبعد معلوم ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ پہلے اختیار بطور امتحان دیا گیا ہوگا۔ جب فداء کو ترجیح دی گئی تو اس پر عتاب ہوا۔

باب قسمة الغنائم والغلول فيها ص۳۴۷

وعن ابن عمر ...... أسهم للرجال ولفرسه ثلثة أسهم الخ ص۳۴۹

سہم الفارس

فارس کو مال غنیمت سے کتنے حصے دیئے جائیں گے۔ اس میں اختلاف ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک فارس کو دو حصے دیئے جائیں گے۔ ایک فارس کا اور ایک اس کے فرس کا۔ ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے ہاں فارس کو تین حصے دیئے جائیں گے۔ ایک فارس کا اور دو حصے فرس کے۔[1]

امام صاحب کے دلائل

(۱) مجمع بن جاریہؓ کی حدیث کے آخر میں یہ لفظ ہیں: فأعطى الفارس سهمين والراجل سهما"

(۲) دارقطنی میں حضرت ابن عمرؓ کے یہ الفاظ مروی ہیں، "جعل للفارس سهمين والراجل سهما"[2] اعلاء السنن میں ص۱۵۸ ج۱۲ سے ص۱۶۴ تک متعدد اسانید سے حضرت ابن عمرؓ کی اسی مضمون کی روایات جمع کی گئی ہیں۔

(۳) حضرت علیؓ کا اثر ہے۔ "للفارس وللراجل سهم"

جواب

زیر بحث حدیث اور بعض دوسرے احادیث میں تین سہام کا ذکر ہے۔ ان کا جواب یہ ہے کہ ان کو تیسرا سہم بطور نفل کے دیا گیا ہوگا۔ اس کو بعض روا نے بطور ضابطہ کے نقل فرمادیا ہے۔

وعن أبي الجويرية الجرمي قال أصيبت بارض الروم جرة حمراء فيها دنانير الخ ص۳۵۰

نفل خمس سے یا جمیع غنیمت سے؟

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نفل خمس سے ہوتا ہے اور دوسری احادیث مطلقاً خمس نکالنے کی قید کے بغیر بھی سلب بطور نفل کے دینا ثابت ہے۔ حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ غنیمت کے احراز بدار الاسلام سے پہلے اگر نفل دیا جائے تو جمیع غنیمت سے دیا جا سکتا ہے۔ اور احراز کے بعد اگر نفل دیا جائے تو پھر خمس سے دیا جائے گا۔ اس سے دونوں روایات میں تطبیق بھی ہوگئی۔

---

[1] المغنی ص۴۰۲ ج ۸ [2] نصب الرایہ۔

باب الفئ صـ۳۵۵

مالِ غنیمت اس مال کو کہا جاتا ہے جو کفار سے قتال و جہاد کے بعد حاصل ہوا ہو۔ اور مال فئ اس مال کو کہا جاتا ہے جو بغیر قتال کے کفار سے حاصل ہوا ہے۔ سورۂ انفال کی آیت " واعلموا أنما غنمتم من شئ" میں غنیمت کے احکام بیان کئے گئے ہیں۔ اور سورۂ حشر میں فئی کے احکام بیان کئے گئے ہیں۔ غنیمت کے خمس کے جو مصارف ہوتے ہیں وہی مصارف مالِ فئی کے بیان کئے گئے ہیں۔

مالِ غنیمت کے خمس اور مال فئ کا حکم یہ ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم اور آپ کے بعد خلفاء کو ان کے بارے میں مکمل اختیار ہوتا ہے کہ اپنی صوابدید سے جیسے مناسب سمجھے ان کو تقسیم کرے۔ ان مسائل کی زیادہ وضاحت ان دونوں مذکورہ بالا آیات کی تفاسیر میں ملاحظہ کیا جاسکتا ہے۔

کتاب الصید والذبائح

صید مصدر ہے بمعنی شکار کرنا کبھی یہ اسم مفعول کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے یعنی شکار کیا ہوا جانور یہاں صید کا دوسرا معنی مُراد ہے۔ ذبائح ذبیحہ کی جمع ہے ذبیح فعیل بمعنی مفعول ہے یعنی ذبح شدہ جانور۔

حدود شریعت میں رہتے ہوئے شکار کرنا جائز ہے یہ جواز کتاب وسُنّت اور اجماع سے ثابت ہے مثلاً قرآن پاک میں ہے "وإذا حللتم فاصطادوا" اسی طرح بہت سی احادیث سے بھی اس کا جواز ثابت ہے جواز صید پر اجماع بھی ہے۔

عن عدی بن حاتم قال قال رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ إذا أرسلت فاذکر اسم اللہ الخ

اس حدیث میں شکاری کتے کے شکار کے جواز وعدم جواز کی مختلف صورتیں بیان کی گئی ہیں، ان کی بقدر ضرورت تفصیل کردینا مناسب ہے۔

شکاری کتا یا باز جس جانور کا شکار کرکے لائے وہ دو طرح کا ہوسکتا ہے۔

(۱) وہ جانور زندہ ہی شکاری کے پاس پہنچ جائے اور اس کو ذبح کرنے کا موقع مل جائے اس صورت میں اس جانور کے حلال ہونے کی ایک ہی شرط ہے کہ اسے صحیح طریقہ سے ذبح کرلیا جائے۔

(۲) دوسری قسم کا جانور وہ ہے جو زندہ شکاری تک نہ پہنچے اور شکاری کو ذبح کا موقعہ نہ ملے، زیر بحث حدیث میں اسی قسم کے متعلق بحث ہے، ایسے جانور کا کھانا جائز ہے بہت سی شرطوں کے ساتھ، چند اہم شرطیں یہ ہیں۔

پہلی شرط شکار کرنے والا مسلمان یا اہل کتاب سے ہو، مجوسی وغیرہ کا ذبیحہ جائز نہیں۔

دوسری شرط کتے وغیرہ کو شکار کے لئے شکاری نے چھوڑا ہو اگر شکاری نے اسے چھوڑا نہ ہو بلکہ خود ہی شکار پکڑ کرلے آئے تو اس کا کھانا حلال نہیں ہے۔

تیسری شرط کتے وغیرہ کو چھوڑتے وقت اللہ کا نام بھی لیا ہو، اگر جان بُوجھ کر تسمیہ چھوڑدے تو جمہور کے نزدیک اس کا کھانا جائز نہیں ہے امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے اگر نسیاناً تسمیہ چھوٹ جائے تو اس کا کھانا حنفیہ اور جمہور کے نزدیک جائز ہے امام احمدؒ کا ایک قول ہے کہ اسکا کھانا بھی جائز نہیں ہے۔

اشتراط تسمیہ کی دلیل یہ ہے کہ اس صورت میں ارسال کلب امراء سکین وغیرہ کے قائم مقام ہوگا اور امراء سکین کے وقت تسمیہ کا شرط ہونا نص قرآنی سے ثابت ہے ولا تأکلوا مما لم یذکر اسم الله علیه وإنه لفسق نیز زیر بحث حدیث میں صراحۃً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عدی بن حاتم کو فرما رہے ہیں إذا أرسلت کلبك فاذکر اسم الله قرآن کریم میں بھی ہے فکلوا مما أمسکن علیکم واذکروا اسم الله علیه۔

چوتھی شرط جس جانور کے ذریعہ شکار کیا ہے وہ معلّم ہو، تعلیم کی شرط قرآن کریم کی اس آیت سے ثابت ہے۔ وما علّمتم من الجوارح تعلمونهن مما علمکم الله احادیث میں بھی تعلیم کی شرط آرہی ہے اس بات پر اجماع بھی ہے[۱] کتے وغیرہ کا شکار حلال ہونے کیلئے اس کا معلم ہونا ضروری ہے۔ البتہ تعلیم کے معنی اور اس کے معیار میں اختلاف ہوا ہے۔ صاحبین کے نزدیک کلب کے معلم ہونے کی نشانی یہ ہے کہ اس کو تین مرتبہ شکار کے لئے چھوڑا جائے تو وہ تینوں مرتبہ شکار میں سے خود نہ کھائے بلکہ مالک کو لاکر دے، امام صاحب کی ایک روایت بھی اسی طرح ہے اتنا فرق ہے کہ امام صاحب کے نزدیک تیسری مرتبہ شکار کیا ہوا جانور حلال ہے اور صاحبین کے نزدیک حلال نہیں ہے امام صاحب کی دوسری روایت یہ ہے کہ اس میں اصل مدار رائے مبتلی بہ پر ہے جب تک صائد کو یہ ظن غالب نہ ہو جائے کہ یہ اپنی اصلی عادت سے ہٹ گیا ہے اس وقت تک وہ معلم نہیں بنے گا[۲] شافعیہ کا مذہب بھی اس کے قریب قریب ہے ان کے نزدیک کوئی تعداد مقرر نہیں بلکہ اصل مدار عرف پر ہے عرف میں جتنی مرتبہ کتے کے خود نہ کھانے سے معلم سمجھا جاتا ہو اتنی مرتبہ سے ہی معلم ہو جائے گا[۳]

پانچویں شرط کتا اس جانور کو شکار کرنے کے بعد مالک کے حوالہ کرنے سے پہلے خود نہ کھائے، اگر خود کھالے تو حنفیہ اور جمہور کے نزدیک اس کا کھانا جائز نہیں ہے امام احمد کی اصح روایت اور شافعیہ کا اصح قول بھی یہی ہے امام مالک کے نزدیک اس کا کھانا جائز ہے جبکہ کتے کی تعلیم ثابت ہو چکی ہو امام احمد کی ایک روایت اور شافعیہ کا دوسرا قول بھی یہی ہے[۴]

حنفیہ اور جمہور کی دلیل زیر بحث حدیث بحوالہ صحیحین ہے اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے

---

[۱] مغنی ابن قدامہ ص ۵۴۲ ج ۸۔ [۲] ہدایہ ص ۵۰۳ ج ۴۔

[۳] ہدایہ ص ۵۰۳ ج ۴۔

[۴] مذاہب دیکھئے مغنی ابن قدامہ ص ۵۴۳ ج ۸ والمجموع شرح المہذب ص ۱۰۷ ج ۹۔

حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ سے فرمایا ہے" وإن أكل فلا تأكل فإنما أمسك على نفسه" اسمیں صراحۃً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے جانور کے کھانے سے منع فرمادیا ہے۔

قائلین حلت حضرت ابو ثعلبہ خشنی رضی اللہ عنہ کی حدیث مرفوع سے استدلال کرتے ہیں جس کی تخریج امام ابوداؤد نے کی ہے اس میں یہ لفظ بھی ہیں. إذا أرسلت كلبك وذكرت اسم الله عليه فكل وإن أكل منه[1] اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ حدیث سنداً صحیحین کی مذکورہ بالا احادیث کے ہم پلہ نہیں ہوسکتی[2] دوسرے ہوسکتا ہے کہ حدیث کا مطلب یہ ہو کہ شکار مالک کے حوالہ کرنے کے بعد اس سے کھالے تو اس کا کھانا جائز ہے اس کے ہم بھی قائل ہیں اختلاف تو اس صورت میں ہے جبکہ کتا شکار کو مالک کے حوالہ کرنے سے پہلے خود کھالے یہ حدیث اس اختلافی صورت کے متعلق نہیں ہے۔

چھٹی شرط

کتے کے شکار کے حلال ہونے کی چھٹی شرط یہ ہے کہ کتا اس جانور پر کچھ زخم بھی کردے اگر بغیر زخم کے ہی جانور مرجائے تو اس کا کھانا امام ابوحنیفہ امام مالک اور امام احمد کے نزدیک ناجائز ہے شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ اس کا کھانا جائز ہے[3] حنفیہ اور جمہور کی دلیل یہ ہے کہ صید کلب ذبح اضطراری کے حکم میں ہے اور ذبح اضطراری اسی صورت میں متحقق ہوتا ہے جبکہ جانور کے جسم پر کہیں زخم بھی ہو! قرآن کریم کی آیت " وما علمتم من الجوارح " میں بھی اس شرط کی طرف اشارہ موجود ہے۔ اس لئے کہ جرح کا معنی زخم کرنا آتا ہے۔

کتے وغیرہ کے شکار کے حلال ہونے کی یہ چند اہم شرطیں ہیں ان کے علاوہ فقہاء نے اور بھی بہت سی شرطیں لکھی ہیں[4] یہاں صرف ان شرطوں کو ذکر کیا گیا ہے جن کا جاننا اس باب کی حدیثیں سمجھنے کے لئے ضروری تھا۔

---

[1] سنن ابوداؤد ص ۳۸ ج ۲۔ [2] دیکھئے مغنی ابن قدامہ ۵۴۴ ج ۸

[3] المجموع شرح المہذب ص ۱۰۳ ج ۹۔ [4] فقہاء احناف نے اس موقع پر پندرہ شرطیں ذکر کی علامہ شامیؒ نے بڑے اختصار اور جامعیت کے ساتھ ان کو ذکر کیا ہے اس لئے ان کی عبارت نقل کردینا مناسب ہے۔ (قوله بخمسة عشر شرطا) خمسة فی الصائد: وهو أن يكون من أهل الذكاة[1] وأن يوجد منه الإرسال[2] وأن لا يشاركه في الإرسال من لا يحل صيده[3] وأن لا يترك التسمية عامدًا[4] وأن لا يشترك بين الإرسال والأخذ بعمل آخر[5] وخمسة في الكلب: أن يكون معلمًا[1] وأن يذهب على سنن الإرسال[2] وأن لا يشاركه في الأخذ ما لا يحل صيده[3] وأن يقتله جرحًا[4] وأن لا يأكل منه[5] وخمسة في الصيد،

(باقی اگلے صفحہ پر ملاحظہ فرمائیے)

متروک التسمیہ ذبیحہ کا حکم

اس بات پر تو اتفاق ہے کہ جانور کو ذبح کرتے وقت اللہ کا نام لینا چاہیئے اختلاف اس بات میں ہوا ہے کہ اگر کوئی شخص ذبح اختیاری کے وقت تسمیہ چھوڑ دے تو اس کا کیا حکم ہے؟ اس میں مذاہب کی مختصر وضاحت حسب ذیل ہے۔

اگر تسمیہ ناسیا چھوٹ گئی ہو تو ائمہ اربعہ اور جمہور کے نزدیک اس کا کھانا جائز ہے بعض اصحاب ظواہر کا یہ مذہب ہوا ہے کہ متروک التسمیہ ناسیًا کا کھانا بھی جائز نہیں ہے۔ اگر تسمیہ جان بوجھ کر چھوڑ دے تو اس کے متعلق ائمہ اربعہ کا بھی اختلاف ہوا ہے، حنفیہ، مالکیہ اور جمہور علماء کے نزدیک متروک التسمیہ عامدًا کا کھانا جائز نہیں ہے امام احمد کی مشہور روایت بھی یہی ہے۔ شافعیہ کے نزدیک جان بوجھ کر تسمیہ چھوڑنا مکروہ ہے لیکن ترک تسمیہ کی وجہ سے ذبیحہ حرام نہیں ہوگا وہ حلال ہی ہوگا۔[1]

حنفیہ اور جمہور کی دلیل

حنفیہ اور جمہور کی دلیل یہ آیت ہے۔ ولا تأکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ وانہ لفسق۔ اس آیت میں ذبیحہ کے کھانے سے نہی کی گئی ہے جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو، نہی کا اصل مقتضا تحریم ہے اس لئے متروک التسمیہ (عامدًا) کا کھانا حرام ہوگا۔

اس آیت کا پہلا حصہ یہ ہے وکلوا مما ذکر اسم اللہ علیہ اس میں اس ذبیحہ کے کھانے کی اجازت دی گئی ہے جس پر اللہ کا نام لیا گیا ہو، اللہ کا نام لینا عام ہے خواہ حقیقۃً ہو یا حکمًا، حکمًا تسمیہ کا مطلب یہ ہے کہ اس نے اللہ کا نام لیا تو نہ ہو لیکن اس کی حالت یہ بتا رہی ہو کہ اگر اسے عذر (مثلاً نسیان کا یا گونگا پن کا عذر) نہ ہوتا تو وہ ضرور اللہ کا نام لیتا۔ متروک التسمیہ ناسیًا پر گو حقیقۃً ذکر اللہ نہیں کیا گیا لیکن حکمًا تسمیہ موجود ہے اس لئے اس کا کھانا بھی جائز ہوگا۔ اب آیت کے دونوں حصوں سے معلوم ہوا کہ متروک التسمیہ ناسیًا حلال ہے اور متروک التسمیہ عامدًا کا کھانا جائز نہیں ہے۔

ہم نے کہا کہ فکلوا مما ذکر اسم اللہ علیہ میں ذکر اسم اللہ عام ہے خواہ حقیقۃً ہو یا حکمًا اس تعمیم پر بہت سے قرائن موجود ہیں مثلاً:

گزشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ: أن لا یکون من الحشرات، وأن لا یکون من بنات الماء إلا السمك، وأن یمنع نفسه بجناحیه أو قوائمه، وأن لا یکون متقویًا بنابه أو مخلبه وأن یموت بهذا قبل أن یصل إلی ذبحه (رد المحتار ص ۴۶۲ ج ۶ طبع ایچ ایم سعید کراچی)

[1] مذاہب دیکھئے شرح مسلم نووی ص ۱۴۵ ج ۲ والمغنی لابن قدامہ ص ۵۶۵ ج ۸۔

(۱) بہت سی احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ متروک التسمیہ ناسیاً کا کھانا جائز ہے مثلاً حضرت ابن عباسؓ کی مرفوع حدیث ہے۔ المسلم یکفیہ اسمہ فإن نسی أن یسمی حین یذبح فلیسم ولیذکر اسم اللہ ثم لیأکل اس کی تخریج دارقطنی اور بیہقی نے کی ہے[۱]، اس سے معلوم ہوا کہ تسمیہ حکماً بھی معتبر ہے۔

(۲) گونگے میں اگر باقی اہلیت ذبح کی شرائط موجود ہوں تو اس کا ذبیحہ بالاجماع حلال ہے[۲]۔ گونگا حقیقۃً تو تسمیہ نہیں کہہ سکتا اس کی تسمیہ حکماً ہی ہوتی ہے معلوم ہوا تسمیہ حکماً بھی معتبر ہے۔

شافعیہ کی دلیل

شافعیہ کے نزدیک متروک التسمیہ عامداً بھی کھانا جائز ہے۔ شافعیہ زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں، صحابہ نے عرض کیا تھا یہ نومسلم حضرات جو گوشت لے کر آتے ہیں اس کے بارے میں ہمیں علم نہیں ہوتا کہ ان پر اللہ کا نام بھی لیا گیا ہے یا نہیں؟ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اس کے کھانے کی اجازت مرحمت فرمادی اور فرمایا کہ کھاتے وقت بسم اللہ پڑھ لیا کرو، اس سے معلوم ہوا کہ ذبیحہ پر تسمیہ ضروری نہیں ہے بغیر تسمیہ کے بھی ذبیحہ حلال ہوتا ہے تبھی تو آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اس کے کھانے کی اجازت دی ہے، اگر تسمیہ ضروری ہوتی تو ترک تسمیہ کے احتمال کے باوجود اسکو حلال قرار نہ دیتے۔

جواب

اس حدیث سے استدلال اس صورت میں درست ہو سکتا تھا جبکہ صحابہ کو ترک تسمیہ عامداً کا یقین یا ظن غالب ہوتا، حدیث میں کوئی بات نہیں ہے جس سے یہ معلوم کہ ان حضرات کو ترکِ تسمیہ کا ظن یا یقین تھا بلکہ ظاہر حدیث یہی معلوم ہوتا ہے کہ ان کو ترکِ تسمیہ کا وہم تھا کہ شاید اللہ کا نام نہ لیا ہو، جواب میں آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم اتنی بات فرمانا چاہتے ہیں کہ مسلمان کے حال کو صلاح پر ہی محمول کرنا چاہیئے جب تک اس کے خلاف پر کوئی دلیل نہ ہو یعنی یہی سمجھنا چاہیئے کہ اس نے اللہ کا نام نہ لیا ہوگا اس قسم کے وہم کا اعتبار نہیں کرنا چاہیئے اس حدیث سے زیادہ سے زیادہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ اگر ذبیحہ مسلم کے بارے میں یہ وہم ہو جائے کہ شاید انہوں نے تسمیہ چھوڑ دی ہو تو اس وہم کا اعتبار نہیں ہوگا اور اسکا کھانا جائز ہے اور اسکے تو ہم بھی قائل ہیں اذکروا انتم اسم اللہ علیہ وکلو۔ اصل تو آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم یہی فرمانا چاہتے ہیں کہ اس وہم کا اعتبار نہیں وہم سے حلت و حرمت کے مسائل نہیں بدلتے، لیکن آپ نے صراحتہً یہ انداز اختیار نہیں فرمایا اس لئے کہ اس سے مسائل کی زیادہ تسلی نہیں ہو سکتی تھی اس کی تسلی کے لئے اور قطع وہم کیلئے دوسرا اسلوب اختیار فرمایا اور ارشاد فرمایا کہ اگر ذابح نے بالفرض اللہ کا نام نہ بھی لیا ہو تو تم کھاتے وقت لے لینا، یہ مطلب نہیں ہے کہ تسمیہ اکل تسمیہ ذبح کے قائمقام ہو جاتی ہے[۳]۔

---

[۱] تفصیل دیکھئے اعلاء السنن ص ۶۷ تا ۶۹ ج ۱۷۔

[۲] المجموع شرح المہذب ص ۷۷، ج ۹ نقلاً عن ابن المنذر۔ [۳] اشرف التوضیح ص ۴۰۲ ج ۱۔

فإذا رميت بسهمك فاذكر اسم الله۔

تیر وغیرہ سے شکار کرنے کا حکم

آلہ اصطیاد دو قسم کے ہو سکتے ہیں حیوانیہ اور جمادیہ، حدیث کے پہلے حصہ میں آلہ حیوانیہ کا ذکر تھا یہاں سے آلہ جمادیہ کا ذکر شروع ہوتا ہے۔

تیر وغیرہ سے جانور شکار کیا جائے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ شکاری اس جانور کو زندہ پالے اس صورت میں تو اس کو ذبح کرنا ضروری ہے دوسری صورت یہ ہے کہ شکاری اس کو زندہ نہ پاسکے زیر بحث حدیث میں اسی صورت کا حکم بیان کیا گیا ہے اس صورت میں وہ جانور بغیر ذبح اختیاری کے ہی حلال ہو جائے گا چند شرطوں کے ساتھ، چند اہم شرطیں یہ ہیں۔

(۱) تیر وغیرہ چھوڑتے وقت اللہ کا نام لے اگر تسمیہ عامداً چھوڑ دے تو یہ شکار حلال نہیں ہوگا اس لئے کہ شکار کی یہ صورت ذبح اضطراری ہی کی ایک صورت ہے اور تسمیہ جس طرح ذبح اختیاری میں ضروری ہے اسی طرح ذبح اضطراری میں بھی ضروری ہے۔ ہاں اگر تسمیہ بھول کر چھوٹ جائے تو اس کا کھانا جائز ہے، اس حدیث میں بھی آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے عدی بن حاتمؓ کو تسمیہ کا حکم دیا ہے إذا رميت بسهمك فاذكر اسم الله۔

(۲) اس بات کا یقین یا ظن غالب ہو کہ شکار کی موت اس شکاری کے تیر وغیرہ کی وجہ سے واقع ہوئی ہے، اگر اس بات میں تردد ہو جائے کہ اس کی موت شکاری کے آلہ اصطیاد کی وجہ سے ہوئی ہے یا کسی اور وجہ سے، یا اس بات کا ظن غالب یا یقین ہو جائے کہ یہ موت کسی اور سبب سے واقع ہوئی ہے۔ تو اس کا کھانا حلال نہیں ہوگا۔

لہٰذا اگر تیر چلانے کے بعد شکار گم ہو گیا اور شکاری اس کی تلاش میں لگا رہا ایک دن کی تلاش کے بعد اس کو ایسی حالت میں پا لیا کہ اس پر شکاری کے تیر کے علاوہ کسی اور سبب موت کا نشان نہیں ہے تو اس کا کھانا جائز ہے کیونکہ اغلب یہی ہے کہ اس کی موت شکاری کے تیر کی وجہ سے واقع ہوئی ہے۔ فإن غاب عنك يوما فلم يجد فيه إلا أثر سهمك فكل إن شئت۔

اگر شکاری کے تیر لگنے کے بعد وہ جانور پانی میں گر گیا تو اس کا کھانا جائز نہیں ہے اس لئے کہ اب تردد ہو گیا ہے ہو سکتا ہے کہ اس کی موت تیر لگنے سے ہوئی ہو اور یہ بھی امکان ہے کہ پانی میں گرنے کی وجہ سے اس کی موت واقع ہوئی ہو۔ (وإن وجدته غريقا في الماء فلا تأكله)

(۳) اگر شکار غائب ہونے کے بعد ملے تو اس کے حلال ہونے کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ شکاری اس کے

پانے تک اس کی تلاش میں لگا رہے، اگر اس نے تلاش چھوڑ دی اس کے بعد شکار مل گیا تو اس کا کھانا جائز نہیں، تلاش کرنا عام ہے خواہ خود تلاش کرے یا کسی کو اس کام پر مقرر کردے[1]۔

(۴) ایسے شکار کے حلال ہونے کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ آلہ ایسا ہو جس کے دباؤ اور ثقل کی وجہ سے جانور کی موت واقع نہ ہو بلکہ اس کی دھار اور تیزی اس کی موت کا سبب بنے جیسے تیر وغیرہ، لہٰذا اگر کوئی پتھر وغیرہ مارا اس کی وجہ سے جانور مر گیا یا تیر عرضًا لگا اس سے مر گیا تو اس کا کھانا جائز نہیں ہوگا اس لئے کہ یہ موقوذہ کے حکم میں ہوگا۔ اگلی حدیث کے مندرجہ ذیل حصہ میں اسی شرط کا ذکر ہے۔

قلت إنا نرمی بالمعراض قال کل ما خزق وما أصاب بعرضه فقتل فإنه وقيذ فلا تأكل ص۳۵۷۔

خزق خزق کا معنی کسی چیز کی نوک اور دھار لگنا۔ أصاب بعرضه عرضًا لگنے کا مطلب یہ ہے کہ اس چیز کے ثقل اور دباؤ کی وجہ سے موت آئے نوک اور دھار موت کا سبب نہ بنے۔

حاصل یہ ہے کہ حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ نے سوال کیا کہ جس جانور کو معراض کے ساتھ شکار کیا جائے اس کا کیا حکم ہے آنحضرت صَلَّى اللہُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے اس کے جواب میں ایک اصول بیان فرمایا کہ جس چیز کی نوک اور دھار سے جانور کی موت واقع ہو اس سے شکار کیا ہوا جانور کھانا جائز ہے اور جس چیز کے دباؤ کی وجہ سے موت واقع ہو وہ موقوذہ میں داخل ہے اس کا کھانا جائز نہیں، قرآن کریم نے بھی صراحۃً موقوذہ کے کھانے سے نہی فرمائی ہے۔

وعن أبي ثعلبة الخشني قال قلت يا نبي الله إنا بأرض قوم أهل الكتاب أفنأكل في آنيتهم الخ ص۳۵۷۔

حضرت ابو ثعلبہ خشنی رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صَلَّى اللہُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اہل کتاب کے برتنوں کے استعمال کے متعلق سوال کیا تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ اس کے علاوہ کوئی اور برتن مل جائیں تو انہیں استعمال نہ کرو اور اگر دوسرے نہ ملیں تو ان کو استعمال کر لیا کرو لیکن استعمال کرنے سے پہلے انہیں دھو لیا کرو۔

برتنوں میں اگر نجاست کا یقین یا غلبہ نہ ہو تو کفار کے برتن دھو لینا مستحب ہے اس لئے کہ ان میں احتمال نجاست ہے۔

فإن وجدتم غيرها فلا تأكلوا فيها۔ اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اگر دوسرے برتن

---

[1] رد المحتار ص ۴۶۸ ج ۶ طبع ایچ ایم سعید کراچی۔

موجود ہوں تو کفار کے برتن دھو کر استعمال کرنا بھی مکروہ ہے۔ مراد یہاں وہ برتن ہیں جن کو اہل کتاب عموماً نجاست میں استعمال کرتے ہوں مثلاً خنزیر کا گوشت پکاتے ہوں یا ان میں شراب ڈالتے ہوں اس صورت میں ان کو دھو لینے کے بعد طبعی کراہت باقی رہتی ہے اس لئے بہتر یہی ہے کہ ان برتنوں کو دھو کر بھی استعمال نہ کیا جائے جبکہ دوسرے برتن مل سکتے ہوں اگر وہ برتن ایسے ہوں جن کو وہ عموماً نجاسات میں استعمال نہ کرتے ہوں تو ان کو دھو کر استعمال کرنا بلا کراہت جائز ہے۔

وعنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا رميت بسهمك فغاب عنك فادركته فكل مالم ينتن ص۳۵۷۔

اس حدیث میں اس شکار کے کھانے کی اجازت دی گئی ہے اس شرط کے ساتھ کہ اس میں تغیر رائحہ نہ ہوا ہو۔ یہ شرط استحبابی ہے یعنی اگر نتن پیدا ہو گیا تو بہتر یہ ہے کہ اس کو نہ کھائے فی نفسہ وہ جانور حلال ہے۔

عن عائشة قالت قالوا يا رسول الله إن هنا أقواماً حديث عهدهم بشرك يأتوننا بلحمان لا ندري الخ ص۳۵۷۔

حاصل اس حدیث کا یہ ہے کہ صحابہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ بعض لوگ ایسے ہیں جو ابھی نئے نئے مسلمان ہوئے ہیں اس سے پہلے وہ مشرک تھے ایسے لوگ گوشت لاتے ہیں اس کے بارہ میں یہ خدشہ ہوتا ہے کہ شاید اس جانور کو ذبح کرتے وقت انہوں نے اللہ کا نام نہ لیا ہو کیا ایسے گوشت کا کھانا جائز ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم خود کھاتے وقت بسم اللہ پڑھ لیا کرو مطلب یہ ہے کہ جب وہ مسلمان ہیں تو یہی گمان کرنا چاہیئے کہ انہوں نے ذبح کرتے وقت اللہ کا نام ہوگا، محض اس وہم کی بنیاد پر کہ شاید انہوں نے تسمیہ چھوڑ دی ہو اس کو حرام سمجھنا صحیح نہیں ہے بلکہ اس کو کھا لینا چاہیئے اور کھاتے وقت خود بسم اللہ پڑھ لینی چاہیئے اس لئے کہ کھانا شروع کرنے سے پہلے بسم اللہ پڑھنا سنت ہے، اپنے فعل کا اہتمام کرنا چاہیئے اور دوسروں کے بارہ میں اوہام کی بنیاد پر بدگمانی نہیں کرنی چاہیئے۔

عن رافع بن خديج قال قلت يا رسول الله انا لاقوا العدو غداً الخ ص۳۵۷۔

اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر ایسی چیز سے ذبح کرنے کی اجازت دی ہے جو (اپنی دھار کی وجہ سے) رگوں کو کاٹ دے اور خون بہا دے جیسے بانس کا چھلکا وغیرہ۔ البتہ دو چیزوں کے ساتھ ذبح کرنے سے ممانعت فرما دی ہے ایک دانت اور دوسرے ناخن۔ دانت سے ممانعت کی وجہ یہ ارشاد فرمائی کہ یہ ایک ہڈی ہے اور ہڈیوں کو پاک رکھنے کا حکم ہے (کما مر فی کتاب الطہارۃ) اور

ناخن کے ساتھ ذبح کرنے کی ممانعت اس لئے فرمائی کہ یہ اہل حبشہ کی چھریاں ہیں، یعنی اہلِ حبشہ کی عادت ناخن سے ذبح کرنے کی ہے ان کے ساتھ تشبہ سے بچنے کے لئے اس سے نہی فرمادی۔

دانت اور ناخن سے ذبح کرنے کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ وہ دانت مقلوع ہو اور ناخن کٹا ہوا ہو دوسرے یہ کہ وہ دانت یا ناخن انسان کے جسم سے الگ نہ ہو، پہلی صورت میں ذبح کرنے کا یہ فعل تو مکروہ ہے لیکن ذبیحہ حلال ہوگا (بشرطیکہ رگیں کٹ جائیں اور خون بہہ جائے) دوسری صورت میں فعل مکروہ ہی ہوگا البتہ ذبیحہ میں یہ تفصیل ہے کہ اگر ذبح اس انداز سے ہو کہ اس جانور کی موت واقع ہونے میں دباؤ اور بوجھ کا دخل نہ ہو تو وہ حلال ہے اور اگر دباؤ اور بوجھ کی وجہ سے موت واقع ہوئی ہو تو ذبیحہ کا کھانا بھی جائز نہیں ہے اس لئے کہ یہ منخنقہ یا موقوذہ بن جائے گا، چونکہ سن غیر مقلوع سے ذبح کرنے کی صورت میں عموماً دباؤ اور بوجھ متحقق ہو ہی جاتا ہے اس لئے بعض اوقات مطلقاً کہدیا جاتا ہے کہ سن غیر مقلوع سے ذبح کیا ہوا جانور حلال نہیں ہے، اصل مسئلہ یہی ہے کہ اگر ثقل کی وجہ سے موت واقع ہو تو حرام ہے اور اگر ایسی صورت ہو سکے کہ بغیر ثقل کے صرف ان چیزوں کی نوک یا دھار کی وجہ سے جان نکلے تو یہ ذبیحہ حلال ہوگا (گو فعل مکروہ ہوگا) مثلاً ایک شخص دوسرے کا ہاتھ پکڑ کر اس کا ناخن جانور کی گردن پر پھیر دیتا ہے[1]

واصبنا نهب ابل وغنم فند منها بعير الخ

ذبح کی دو قسمیں ہیں (۱) ذبح اختیاری (۲) ذبح اضطراری۔ ذبح اختیاری میں جانور کے حلق کی مخصوص رگوں کو کاٹنا ضروری ہے۔ ذبح اضطراری کا حکم یہ ہے جانور کے جس حصہ پر بھی زخم ہو جائے (چند شرطوں کے ساتھ) وہ حلال ہو جاتا ہے۔ ذبح اضطراری کی بہت سی صورتیں ہو سکتی ہیں، مثلاً کتے باز یا تیر وغیرہ کا شکار ذبح اضطراری میں داخل ہے ان کے بقدر ضرورت مسائل بیان ہو چکے ہیں۔

گھریلو جانوروں میں اصل تو یہی ہے کہ ان کو معروف طریقہ سے ذبح کیا جائے تو ذبح اضطراری بھی کافی ہو جائے گا یعنی اللہ کا نام لے کر کسی نوک دار یا دھاری دار چیز سے اس کو زخم کر دے جس کی وجہ سے موت واقع ہو جائے تو اس کا کھانا حلال ہوگا، مثلاً کوئی اونٹ بیل وغیرہ بھاگ جائے ان کو پکڑنا مشکل ہو تو بسم اللہ پڑھ کر دور سے تیر وغیرہ لگا دینا کافی ہوگا۔ اس کا حکم عام شکار والا ہو جائے گا، اسی طرح سے اگر کوئی جانور کسی کنویں وغیرہ میں گر جائے اور اس کو معروف طریقہ سے ذبح کرنا مشکل ہو تو اوپر سے کوئی دھاری دار نوک دار مار کر زخمی کر دے تو وہ بھی حلال ہو جائے گا بشرطیکہ یہ ظن غالب نہ ہو کہ اس کی موت کسی اور وجہ سے (مثلاً گرنے کی وجہ سے) واقع ہوئی ہے۔

---

[1] دیکھئے اعلاء السنن ص ۸۰ ج ۱۷۔

وعنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لعن من اتخذ شیئاً فیہ الروح غرضاً ۳۵۷

یعنی کسی جانور کو شکار کر کے کھانا مقصود نہیں ہے اور نہ اس کی ایذاء سے بچنا مقصود ہے صرف نشانہ کی مشق کے لئے یا صرف دل لگی کیلئے کسی جاندار چیز کو تختۂ مشق بناتا ہے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے شخص پر لعنت فرمائی ہے اس لئے کہ یہ شخص بلا مقصد ایک جان کو ضائع کر رہا ہے۔

عن جابر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ذکوۃ الجنین ذکوۃ أمہ ۳۵۸

اگر کسی حاملہ جانور کو ذبح کیا اور اس کے پیٹ سے بچہ نکلا تو اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ وہ بچہ زندہ ہو اس کو مستقلاً ذبح کرنا ضروری ہے مستقلاً ذبح کئے بغیر حلال نہ ہوگا، دوسری صورت یہ ہے کہ جس وقت وہ بچہ ماں کے پیٹ سے نکلا ہے اس وقت مردہ ہو اس کے بارہ میں اختلاف ہے صاحبین اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا کھانا جائز ہے اس کی ماں کا ذبح ہی ــــــــ اس کا ذبح سمجھا جائے گا امام صاحبؒ کے نزدیک ایسے جنین کا کھانا جائز نہیں ہے۔

امام شافعی وصاحبین کی دلیل

امام شافعیؒ اور صاحبینؒ زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ ذکوۃ الجنین ذکوۃ أمہ جنین کا ذبح اس کا ماں کے ذبح کے ساتھ متحقق ہو گیا۔

امام صاحب کی دلیل

امام صاحبؒ کے موقف پر مختلف اندازوں سے استدلال کیا گیا ہے مثلاً بعض حضرات نے یہ فرمایا ہے کہ ایسا بچہ جو ماں کے پیٹ سے مردہ نکلا ہے منخنقہ کے حکم میں ہے اس لئے کہ اغلب یہی ہے کہ ماں کے ذبح کے بعد بچے کی موت سانس گھٹنے کی وجہ سے واقع ہوئی ہے اور منخنقہ کی حرمت نص قرآن سے ثابت ہے۔

نیز جنین کی حیات ایک مستقل حیات ہے یہی وجہ ہے کہ ماں سے انفصال کے بعد بھی وہ زندہ رہتا ہے اسی طرح کبھی ماں کے مرنے کے بعد بھی جنین زندہ رہتا ہے معلوم ہوا حیات میں دونوں مستقل نفس ہیں لہٰذا دونوں کے لئے مستقل ذبح کی ضرورت ہے ایک کا ذبح دوسرے کیلئے کافی نہیں ہوگا اسی لئے ابراہیم نخعیؒ کا ارشاد ہے لاتکون ذکاۃ نفس ذکاۃ نفسین۔

امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب اور حدیث کا مطلب

امام شافعیؒ نے زیر بحث حدیث سے استدلال کیا ہے اول تو اس حدیث کی سند پر بعض محدثین نے کلام کیا ہے[1] اگر اس حدیث کی صحت کو تسلیم کر لیا جائے تو امام صاحب کے نزدیک

[1] دیکھئے اوجز المسالک ص ۱۴۰ ج ۹۔

اس حدیث کا مطلب وہ نہیں ہے ان حضرات نے سمجھا ہے۔ امام صاحب کے نزدیک یہ حدیث تشبیہ پر مبنی ہے ذکاۃ الجنین ذکاۃ أمہ کا مطلب ہے کذکاۃ أمہ بچے کا ذبح ماں کے ذبح کی طرح ہے یعنی جس طرح ماں کو ذبح کیا ہے اس کے زندہ بچے کو بھی اسی طرح سے ذبح کرو اس کے ذبح کا طریقہ بھی وہی ہے جو ماں کو ذبح کرنے کا ہے جو ماں کو ذبح کرنے کا ہے۔ باقی یہ کہ مردہ بچہ نکلے تو اس کا کھانا جائز ہے یا نہیں ۔۔۔۔۔۔ اس مسئلہ سے اس حدیث میں تعرض نہیں کیا گیا، حاصل یہ کہ امام صاحبؒ کے نزدیک یہ حدیث تشبیہ بلیغ پر محمول ہے جیسا کہ شاعر کے اس قول میں ہے۔

وعيناك عيناها وجيدك جيدها — سوى أن عظم الساق منك دقيق

امام صاحب نے حدیث کا جو مطلب بیان فرمایا ہے اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ بعض روایات میں ذکاۃ أمہ نصب کے ساتھ بھی آیا ہے اس صورت میں ذکاۃ منصوب بنزع الخافض ہوگا یعنی کذکاۃ امہ نیز امام صاحب نے جو مطلب بیان کیا ہے وہ اس لئے بھی راجح ہے کہ اسی صورت میں دلائل میں تعارض نہیں رہے گا اگر دوسرا مطلب لیا جائے تو دلائل میں تعارض ہو جائے گا اس حدیث کے مقتضی اور حرمت منخنقہ والی نصوص میں تعارض ہوگا ظاہر ہے کہ وہ مطلب مراد لینا اولی ہے جس سے نصوص میں تعارض نہ رہے۔

باب ذکر الکلب

عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اقتنى كلبا الخ ص۳۵۹

اس حدیث میں کتا رکھنے کی مذمت بیان کی گئی ہے ۔۔۔۔۔۔ اس کے ساتھ دو قسم کے کتوں کا استثناء کیا گیا ہے۔ (۱) کلب ماشیہ یعنی وہ کتا جو جانوروں کی حفاظت کے لئے رکھا گیا ہو، (۲) کلب صید یعنی شکاری کتا ان کے علاوہ اسی باب میں حضرت ابوہریرۃؓ اور حضرت عبداللہ بن مغفلؓ کی حدیثوں میں کلب زرع کا استثناء بھی وارد ہوا ہے ۔۔۔۔۔۔ حاصل یہ ہوا کہ تین قسم کے کتوں کے علاوہ کسی اور کتے کے رکھنے پر ان احادیث میں وعید وارد ہوئی ہے۔ ان احادیث کے متعلق چند امور قابل غور ہیں:

امر اول حضرت ابن عمرؓ کی حدیث میں ہے جو شخص کتا رکھے اس کے اعمال میں سے روزانہ دو قیراط کم ہو جاتے ہیں جبکہ اسی باب میں حضرت ابوہریرۃؓ اور حضرت عبداللہ بن مغفلؓ کی حدیثوں میں آرہا ہے کہ اس کے عمل میں سے روزانہ ایک قیراط کم ہوتا ہے دونوں میں بظاہر تعارض ہے، تطبیق میں مختلف وجوہ ذکر کی گئی

ہیں بعض نے کہا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ یہ فرق کلاب کی نوعیت کے فرق کی وجہ سے ہو زیادہ تکلیف دہ کتا رکھنے کی صورت میں ایک قیراط کم ہوتا ہو۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ فرق اختلافِ مواضع کی وجہ سے ہو مکّہ اور مدینہ میں کتا رکھا جائے تو ایک قیراط کم ہوتا ہے۔

امرِ ثانی اقتناء کلب کی مذمت بیان کرتے ہوئے حضرت ابو ہریرۃؓ کی حدیث میں تین قسم کے کتوں کا استثناء ہے کھیتی باڑی کے کتے کا بھی استثناء ہے، حضرت ابن عمرؓ کی حدیث میں کلبِ زرع کا استثناء نہیں ہے۔ صحیح مسلم کی ایک روایت میں ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کے سامنے حضرت ابو ہریرۃؓ کی حدیث پیش کی گئی تو آپ نے فرمایا یرحم الله ابا هريرة كان صاحب زرع[1]۔ اس پر ملحدین اور منکرین حدیث یہ اعتراض کیا کرتے ہیں کہ حضرت ابن عمرؓ کو بھی حضرت ابو ہریرۃؓ کی روایت پر اعتماد نہیں تھا، ابن عمرؓ یہ فرما رہے ہیں کہ چونکہ ابو ہریرۃ کی اپنی کھیتی ہے اس لئے انہوں نے کلبِ زرع کا استثناء ابن عمرؓ، ابو ہریرۃؓ کو متہم بالوضع کر رہے ہیں اور یہ کہنا چاہتے ہیں کہ انہوں نے اپنی ضرورت سے حدیث میں چند لفظوں کا اضافہ کر لیا، جب خود صحابہؓ ہی کو ان کی روایت پر اعتماد نہیں تھا تو ہم ان احادیث پر کیسے اعتماد کر سکتے ہیں۔

لیکن یہ اعتراض انتہائی سطحیت اور بدفہمی پر مبنی ہے حضرت ابن عمرؓ یہ نہیں فرمانا چاہتے کہ چونکہ ابو ہریرۃؓ کو ضرورت تھی اس لئے انہوں کلب زرع کا استثناء نقل فرما دیا بلکہ حضرت ابن عمرؓ کے فرمانے کا مقصد یہ ہے کہ انسان کا زندگی کے جس شعبہ سے تعلق ہو اس کے متعلقہ مسائل کا اس کو زیادہ استحضار رہتا ہے، آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم نے جب یہ حدیث بیان فرمائی تھی تو کلبِ زرع کا استثناء بھی فرمایا تھا لیکن ابو ہریرۃؓ کا چونکہ زراعت سے عملی تعلق بھی تھا اس لئے ان کو إلا کلب زرع والا حصہ بھی یاد رہ گیا اور مجھے چونکہ عملاً اس سے واسطہ نہیں پڑتا اس بات کا ایک واضح قرینہ یہ ہے کہ بعض روایات میں خود ابن عمرؓ سے بھی کلبِ زرع کا استثناء منقول ہے[2] اس کی وجہ یہی ہو سکتی ہے کہ حضرت ابو ہریرۃؓ کی یہ روایت سن کر خود ابن عمرؓ کو بھی کلبِ زرع کا استثناء یاد آگیا اور انہوں نے اسے نقل کرنا شروع کر دیا یا حضرت ابن عمرؓ نے حضرت ابو ہریرۃؓ کی روایت پر اعتماد کرتے ہوئے ان سے اس استثناء کو نقل فرمانا شروع فرما دیا ہو[3]۔ بہرحال اتنی بات واضح ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کا مقصد حضرت ابو ہریرۃؓ کی روایت پر عدمِ اعتماد کا اظہار نہیں ہے۔

امرِ ثالث اس باب کی احادیث سے ثابت ہوا کہ سوائے ان کلاب کے جو مستثنیٰ ہیں کتا رکھنا مکروہ تحریمی ہے تین قسم کے کتوں کا استثناء تو صراحۃً احادیث میں آرہا ہے ان کے علاوہ اور بھی بعض صورتوں کو فقہاء نے ان مستثنیٰ صورتوں کے ساتھ ملحق قرار دیا ہے، مثلاً بوقتِ ضرورت چوروں ڈاکوؤں سے

---

[1] صحیح مسلم ص ۲۱ ج ۲۔ [2] صحیح ص ۲۱ ج ۲۔ [3] شرح النووی علی صحیح مسلم ص ۲۰ ج ۲۔

حفاظت کے لئے بھی فقہاء نے اس کی اجازت دی ہے[1]۔

یہاں یہ بات ذہن میں رہنی چاہیئے کہ علماء اسرارِ شریعت نے لکھا کہ کتوں کے اندر بہت سی بدخصلتیں ہوتی ہیں جو ان کی صحبت رکھنے والے کی طرف بھی منتقل ہوتی ہیں، جن صورتوں میں کتا رکھنا جائز ہے ان صورتوں میں بھی اس سے دلی شغف رکھنے اور شوقیہ انداز اختیار کرنے سے احتراز کرنا چاہیئے ورنہ اقتناء کلب کے جواز کے باوجود اس قسم کی نحوستوں کے منتقل ہونے کا خطرہ ہے۔

باب ما یحل اکلہ وما یحرم

عن جابر أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی یوم خیبر عن لحوم الحمر الأھلیۃ وأذن فی لحوم الخیل ص ۳۵۹

لحوم الخیل کا حکم

گھوڑے کے گوشت کا کیا حکم ہے اس میں علماء کے اقوال مختلف ہیں امام شافعی امام احمد اور صاحبینؒ کے نزدیک حلال ہے امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے نزدیک گھوڑے کا گوشت مکروہ ہے، پھر مشائخ کا اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ کراہت تحریمی ہے یا تنزیہی بعض مشائخ کی تخریج یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک یہ کراہت تحریمی ہے اور بعض کی رائے یہ ہے کہ یہ کراہت تنزیہی ہے[2]۔ صحیح یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ کراہت تنزیہی ہے فقہ حنفی کی بعض فروع سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے مثلاً سور خیل مشہور روایت کے مطابق طاہر ہے اسی طرح امام صاحب کے نزدیک اس کے پیشاب کا حکم بول مایوکل لحمہ والا ہے اس قسم کے فروع سے بھی بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ کراہت تنزیہی ہے[3]۔

دلیل قائلین حلت

جو حضرات لحوم خیل کی عدمِ کراہت کے قائل ہیں وہ استدلال کرتے ہیں حضرت جابرؓ کی زیرِ بحث حدیث سے اس میں یہ بھی ہے وأذن فی لحوم الخیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ خیبر کے موقعہ پر لحوم خیل کی اجازت مرحمت فرمائی۔

دلائل کراہت

کراہت پر امام ابوحنیفہؒ کے دلائل حسبِ ذیل ہیں۔

(۱) قرآن کریم میں ہے والخیل والبغال والحمیر لترکبوھا وزینۃ اللہ تعالی

---

[1] فتاوی عالمگیریہ ص ۳۶۱ ج ۵۔ [2] عمدۃ القاری ص ۱۲۸ ج ۲۱۔ [3] اعلاء السنن ص ۱۴۹ ج ۱۷۔

نے اپنے احسانات کا تذکرہ فرماتے ہوئے خیل کا بھی ذکر فرمایا اور اس کے دو منافع ذکر کئے ہیں ایک رکوب دوسرے زینت اگر گھوڑے کا گوشت حلال ہوتا تو موضعِ امتنان میں اس نعمت کا تذکرہ ضرور ہوتا اس لئے کہ اکل اہم نعمتوں میں سے ہے۔

(۲) اس باب کی فصل ثانی میں حضرت خالد بن ولید رضؓ کی حدیث بحوالہ ابوداؤد نسائی ان رسول اللّٰہ صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم نھی عن اکل لحوم الخیل والبغال والحمیر۔

وجہ ترجیح یا تطبیق

اگر کراہتِ تحریمیہ والا قول لیا جائے تو دونوں قسم کے دلائل میں ترجیح والا طریق اختیار کرنا پڑے گا ہمارے پیش کردہ دلائل محرم ہیں اور دوسرے مبیح محرم کو مبیح پر ترجیح ہونی چاہیئے۔

اگر کراہت تنزیہیہ والا قول لیا جائے تو دونوں قسم کے دلائل میں بڑی آسانی سے تطبیق ہوسکتی ہے پہلے قسم کے دلائل نفسِ اباحت پر دلالت کررہے ہیں اور دوسرے دلائل کراہت تنزیہی پر۔ اس صورت میں نہی اس وجہ سے نہیں کہ ان کا گوشت حرام ہے بلکہ نہی کی وجہ یہ ہے کہ اس کے کھانے میں تو تفویتِ آلۂ جہاد کا خطرہ ہے اس لئے کھانے سے ممانعت فرمادی۔

عن ابن عمر قال قال رسول اللّٰہ صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم الضب لست اٰکلہ ولا اُحرمہ ص۳۶۱۔

گوہ کا حکم

ضب ایک جانور ہے جس کو فارسی میں سوسمار اور اردو میں گوہ کہتے ہیں گوہ کے بارہ میں امام طحاوی نے تین قول نقل فرمائے ہیں۔

(۱) ایک قوم کا مذہب یہ ہے کہ گوہ حرام ہے اس قوم سے مراد اعمش اور زید بن وہب وغیرہ ہیں۔

(۲) دوسرا مذہب یہ ہے کہ گوہ کھانا حلال ہے یہ مذہب ہے ائمہ ثلثہ اور اصحاب ظواہر کا۔

(۳) حنفیہ کے ائمہ ثلثہ کا مذہب یہ ہے کہ گوہ مکروہ ہے، پھر مشائخ حنفیہ کا اس میں اختلاف ہوا ہے کہ یہ کراہت تحریمی ہے یا تنزیہی دونوں طرف مشائخ کی آراء ہیں[۱] امام طحاویؒ نے کراہت تنزیہیہ کو ترجیح دی ہے اور بھی بہت سے مشائخ حنفیہ کی یہی رائے ہے لیکن ہدایہ کے ظاہر سے اور عام متون سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ کراہت تحریمی ہے[۲]۔

دلائل قائلین حلت

(۱) حضرت ابن عمر رضؓ کی زیر بحث حدیث آنحضرت صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم نے فرمایا الضب لست اٰکلہ ولا اُحرمہ۔

---

[۱] عمدۃ القاری ص [۲] دیکھئے اعلاء السنن ص ۱۶۳ ج ۱۷۔

(۲) حضرت ابن عباس رضؓ کی حدیث جو زیر بحث کے بعد ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے گوہ پیش کی گئی تو آپ نے تناول فرمانے سے انکار کردیا حضرت خالد بن الولیدؓ نے پوچھا کیا یہ حرام ہے ؟ آپ نے فرمایا نہیں چنانچہ حضرت خالد نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اس کو کھالیا اور آپ نے اس پر انکار نہیں فرمایا ۔ معلوم ہوا اس کا کھانا جائز ہے ؟

دلائل کراہت (۱) فصل ثانی میں حضرت عبدالرحمٰن بن شبل رضؓ کی حدیث بحوالہ ابوداؤد اِن النبی صلی اللہ علیہ وسلم نھی عن اکل لحم الضب ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گوہ کا گوشت کھانے سے منع فرمایا ہے ۔

(۲) امام محمدؒ کی کتاب الآثار میں حضرت عائشہ رضؓ کی حدیث ہے کہ ان کو کسی نے گوہ کا ہدیہ دیا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے اس کے کھانے سے نہی فرمادی، ایک بھیک مانگنے والا آیا حضرت عائشہؓ یہ گوہ اس کو دینا چاہی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا أتطعمنیه مالا تأکلین[1]

وجوہِ ترجیح اگر لحم ضب کو مکروہ تنزیہی کہا جائے تو دونوں قسم کے دلائل میں تطبیق یہ ہوگی کہ پہلے قسم کے دلائل نفس اباحت پر دلالت کرتے ہیں اور دوسرے قسم کے دلائل کراہتِ تنزیہیہ پر دلالت کرے ہے دونوں میں کوئی تعارض نہیں، کراہتِ تحریمیہ والا قول لیا جائے ــــ جیساکہ دوسری قسم کے دلائل کے ظاہر کا تقاضا ہے ــــ تو وجوہ ترجیح حسب ذیل ہوں گے ۔

(۱) پہلے دلائل مبیح ہیں اور دوسرے دلائل محرم ہیں جب مبیح اور محرم میں تعارض ہو تو ترجیح محرم کو ہوتی ہے اس ضابطہ کے مطابق دلائل کراہت کو ترجیح ہونی چاہیئے ۔

(۲) دوسرے قسم کے دلائل کی تائید قیاس سے بھی ہوتی ہے اس لئے کہ ضب حشرات الارض میں سے ہے اس کا حکم بھی دوسرے حشرات الارض والا ہونا چاہیئے جیسے وہ حرام ہیں یہ بھی حرام ہونی چاہیئے ۔

وعن میمونة ان فارة وقعت فی سمن فماتت فسئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عنها فقال القوها وما حولها وکلوه ص۳۶۰

گھی میں اگر چوہا گر جائے تو اس کا کیا حکم ہے ؟ اس مسئلہ کو چند امور کی شکل میں بیان کیا جاتا ہے ۔

امرِ اوّل گھی کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ وہ گھی جامد ہو دوسرا یہ کہ وہ گھی مائع اور پگھلا ہوا ہو ۔ اگر وہ گھی جامد ہو تو اس بات پر اتفاق ہے کہ چوہا نکال دیا جائے اور اس کے ارگرد جو گھی ہے وہ بھی الگ کر

---

[1] کتاب الآثار ص

دیا جائے باقی گھی پاک ہے جمے ہوئے شہد اور شیرے وغیرہ کا بھی حکم ہے۔

اگر وہ گھی مائع نہ ہو تو اس میں بھی بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ وہ گھی ناپاک نہیں ہوتا ان کے ہاں مائع اور جامد میں فرق نہیں ہے لیکن حنفیہ اور جمہور مائع اور جامد میں فرق کے قائل ہیں جامد میں سے چوہا اور اس کا ماحول نکال کر باقی گھی کھایا جاسکتا ہے اگر مائع میں چوہا مر جائے تو سارا گھی ناپاک ہوجائے گا[1]

جو حضرات سمنِ مائع کی طہارت کے قائل ہیں وہ اس زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں، اس میں مائع اور جامد میں کوئی فرق نہیں کیا گیا مطلقاً یوں فرمایا ہے القوھا وما حولھا وکلوہ۔

حنفیہ اور جمہور کی دلیل حضرت ابوہریرۃ کی مرفوع حدیث ہے جو بحوالہ احمد و ابوداؤد اس باب کی فصل ثانی میں آرہی ہے جس کے لفظ یہ ہیں إذا وقعت الفارۃ فی السمن فإن کان جامدًا فالقوھا وما حولھا وان کان مائعا فلا تقربوہ اس میں صراحۃً جامد اور مائع کے حکم میں فرق کیا گیا ہے۔

زیر بحث حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث صرف سمنِ جامد کے بارہ میں ہے سمن مائع کا حکم ـــــ اس میں بیان نہیں کیا گیا۔ اس کا واضح قرینہ یہ ہے کہ اس میں یہ فرمایا ہے کہ اس کے ماحول کو نکال دو۔ ظاہر ہے ماحول کا تعین جمے ہوئے گھی میں ہی ہوسکتا ہے پگھلے ہوئے میں ماحول متعین نہیں ہوتا اس سے معلوم ہوا کہ یہ حدیث صرف جمے ہوئے گھی کے بارہ میں ہے۔

امرِ ثانی پگھلے ہوئے گھی وغیرہ میں چوہا مر جائے تو جمہور کے نزدیک وہ ناپاک ہوجاتا ہے اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ اس گھی سے کس نوعیت کا انتفاع جائز اور کس طرح کا ناجائز ہے۔ اس میں مشہور مذہب تین ہیں

(۱) امام احمد، حسن بن صالح اور بعض سلف کا مذہب یہ ہے کہ اس گھی سے کسی قسم کا انتفاع جائز نہیں نہ کھانا جائز ہے نہ استصباح اور کسی اور نوعیت کا انتفاع، یہ حضرات استدلال کرتے ہیں حضرت ابوہریرۃ کی حدیث کے ان لفظوں سے وإن کان مائعًا فلا تقربوہ۔

(۲) امام مالک اور امام شافعی وغیرھما کا مذہب یہ ہے کہ اکل اور بیع کے علاوہ ہر قسم کا انتفاع جائز ہے حرمتِ اکل تو جمہور کے ہاں متفق علیہ ہے حرمت بیع کی یہ حضرات وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ احادیث میں مردار کی چربی کو حرام قرار دیا گیا ہے اور اسی کے ساتھ اس کی بیع کو بھی ناجائز قرار دیا گیا ہے بعض روایات میں یہ لفظ بھی ہیں۔ إن اللہ تعالیٰ إذا حرم أکل شئ حرم ثمنہ، اس طرح کے گھی کا کھانا تو ناجائز ہے ہی، حدیث کے اس جملہ کی روشنی میں اس کی بیع بھی ناجائز ہونی چاہیئے۔

---

[1] مذاہب کی تفصیل دیکھئے عمدۃ القاری ص ۱۹۲ ج ۳۔

(۴) بعض سلف اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ ایسے گھی کا کھانا ناجائز ہے اس کے علاوہ ہر قسم کا انتفاع جائز ہے، حنفیہ کے دلائل حسب ذیل ہیں۔

(۱) بعض روایات میں یہ لفظ آرہے ہیں وان کان مائعًا فاستصبحوا به وانتفعوا به بیع بھی انتفاع کی ایک صورت ہے۔

(۲) حضرت علیؓ اور حضرت ابن عمرؓ نے ایسے گھی سے استصباح کو جائز قرار دیا ہے[۲] یہ اثر حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی دلیل ہیں۔

(۳) حضرت ابوموسی اشعریؓ سے حنفیہ والا مذہب منقول ہے[۳]

حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث میں جو فلا تقربوہ کے لفظ آتے ہیں ان کا مطلب ہے فلا تقربوہ للأکل۔ باقی شافعیہ وغیرہ نے شحوم میتہ والی حدیث سے جو استدلال کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ حرمت و نجاست دو قسم کی ہوتی ہے۔ ایک وہ جو حرام لعینہ اور نجس بعینہ ہو دوسری وہ جس میں نجاست یا حرمت مجاورت کی وجہ سے آئے، حدیث میں جو ضابطہ بیان فرمایا گیا ہے وہ حرام بعینہ کے متعلق ہے کہ جب اس کا کھانا ناجائز ہے تو بیع بھی ناجائز، میتہ حرام لعینہ اور نجس لذاتہ ہے۔ یہاں گھی بعینہ ناپاک نہیں ہے بلکہ اس میں نجاست چوہے کی نجاست کی مجاورت کی وجہ سے آئی ہے اس لئے اس کو حرام بعینہ پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔

امرِ ثالث جو چیزیں نچوڑنے سے نچڑ نہیں سکتیں یہ اگر ناپاک ہو جائیں تو ان کو پاک کیا جا سکتا ہے یا نہیں اس میں امام ابو یوسف اور امام محمد کا اختلاف ہوا ہے۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ایسی چیزوں کو پاک کرنے کا کوئی طریقہ نہیں، امام ابو یوسف کے نزدیک ایسی چیزوں کی تطہیر ممکن ہے مثلاً گندم وغیرہ کو پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس کو دھو کر خشک کر لیا جائے یہ عمل تین مرتبہ دہرایا جائے۔

امام ابو یوسف اور امام محمد کے اس اختلاف میں اس طرح کا گھی بھی داخل ہے جس میں چوہا مر گیا ہو، امام محمد کے نزدیک اس کی تطہیر نہیں ہو سکتی امام ابو یوسف کے نزدیک ہو سکتی ہے ایسے گھی کو پاک کرنے کے دو طریقے ہو سکتے ہیں۔

(۱) گھی کی مقدار یا اس سے زائد پانی اس میں ڈالا جائے پھر اس کو آگ پر پکایا جائے جب پکتے پکتے پانی ختم ہو جائے تو دوسری پھر تیسری مرتبہ اسی طرح کیا جائے۔

(۲) ناپاک گھی یا تیل کو پانی میں ڈالا جائے اور اس کو ہلایا جائے گھی یا تیل اوپر آجائیں تو اس کو نتار کر الگ کر لیا جائے تین مرتبہ اس طرح کیا جائے گھی پاک ہو جائے گا۔

---

[۱] عمدۃ القاری ص ۱۹۲ ج ۳۔ [۲] ایضاً [۳] ایضاً۔

حاصل یہ کہ امام محمدؒ کے نزدیک ایسے گھی کی تطہیر ممکن نہیں امام ابو یوسف کے نزدیک اس کو پاک کیا جا سکتا ہے اور یہی بعض سلف کا بھی مذہب ہے امام مالک سے بھی ایک روایت یہی ہے[1]، بہت سے فقہاء احناف نے بھی امام ابو یوسف کے مذہب پر فتویٰ دیا ہے اس لئے کہ یہ اوسع علی الناس ہے[2]

عن ابن عمر قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اكل الجلالة والبانها ص۳۶۱۔

جلالہ کا لغوی معنی ہے جلّہ کھانے والا جانور، جلّہ کہتے ہیں لید وغیرہ کو۔ یہاں جلالہ سے مراد وہ جانور ہے جس کی خوراک کا بیشتر حصہ ناپاک چیزیں ہوں یہاں تک کہ اس گندگی کا اثر اس کے گوشت میں بھی ظاہر ہو جائے اور گوشت میں نتن پیدا ہو جائے۔

اس حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جلالہ کا گوشت کھانے سے نہی فرمائی ہے، اس میں اختلاف ہوا ہے کہ یہ کراہت تحریمی ہے یا تنزیہی، حنفیہ حنابلہ کے نزدیک یہ نہی تحریم کے لئے ہے، شافعیہ کی اس مسئلہ میں دو وجہیں ہیں ایک کراہت تحریمیہ والی دوسری کراہت تنزیہیہ والی[3] امام مالک بھی جلالہ کی عدم حرمت کے قائل ہیں بلکہ جلالہ کی کراہت عارضی ہے، اگر ایسے جانور کو کچھ دن گندگی کھانے سے باز رکھا جائے اور عام چارے کا اثر اس کے گوشت پر غالب ہو جائے اور گندگی کا اثر مغلوب ہو جائے تو اس کا کھانا جائز ہے۔ گندگی کا اثر زائل کرنے کے لئے جانور کو کتنے دن تک محبوس رکھنا چاہیئے اس میں بعض فقہاء کی دنوں کی تحدید بھی کی ہے مثلاً بعض نے مرغی کے لئے تین دن بکری وغیرہ کے لئے چار دن اور اونٹ و گائے وغیرہ کے لئے دس دن مقرر کئے ہیں، لیکن علامہ سرخسیؒ وغیرہ نے اصح اس کو قرار دیا ہے کہ مدت کی تحدید نہ کی جائے بلکہ رائے مبتلیٰ بہ پر چھوڑ دیا جائے[5] جتنی مدت میں اسے غلبۂ ظن ہو جائے کہ نجاست کا اثر زائل ہو گیا ہے۔ اس کے بعد کھانا جائز ہے۔

بعض روایات میں یہ بھی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جلالہ پر سواری سے بھی منع فرمایا ہے۔ سواری سے نہی حنفیہ کے ہاں بھی تنزیہی ہے۔

وعنه قال حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم يعني يوم خيبر الحمر الانسية الخ ص۳۶۱۔

حمار وحشی (جس کو نیل گائے بھی کہتے ہیں) کا کھانا بالاتفاق جائز ہے۔ گھریلو گدھے کا گوشت ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء کے نزدیک حرام ہے، بعض سلف اس کی حلت کے بھی قائل ہیں جن میں حضرت ابن عباس،

---

[1] عمدۃ القاری ص ۱۶۲ ج ۳۔ [2] رد المحتار علی الدر المختار ص ۳۴۴ ج ۱ (طبع ایچ ایم سعید کمپنی)
[3] اعلاء السنن ص ۱۹۷ ج ۱۷ [4] مرقات ص ۱۴۰ ج ۸
[5]

حضرت عائشہ اور شعبی شامل ہیں[1]۔

جمہور کی دلیلیں وہ احادیث صحیحہ کثیرہ ہیں جن میں ایک حضرت جابرؓ کی زیر بحث حدیث بھی ہے بحوالہ ترمذی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ خیبر کے موقع پر حمر اہلیہ کو حرام قرار دے دیا تھا، حضرت جابرؓ ہی کی اس مضمون کی ایک حدیث فصل اول میں بحوالہ صحیحین گذر چکی ہے اسی طرح کی حدیث حضرت ابو ثعلبہؓ کی فصل اول میں بھی بحوالہ شیخین گذر چکی ہے، فصل ثالث میں حضرت زاہر اسلمی کی حدیث بھی اسی مضمون کی بحوالہ بخاری آرہی ہے، اسی طرح باب الاعتصام بالکتاب والسنۃ (ص ۲۹) میں حضرت مقدام ابن معدیکربؓ کی ایک حدیث گزری ہے جس میں یہ لفظ بھی ہیں۔ ألا لا یحل لکم الحمار الأھلی۔ ان کے علاوہ اور بھی بہت سی احادیث تحریم پر دلالت کر رہی ہیں بلکہ امام طحاویؒ نے تو احادیث حرمت کے متواتر ہونے کا بھی دعوے کیا ہے[2]۔

اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حمر اہلیہ سے جو ممانعت فرمائی ہے اس کی وجہ کیا تھی، حافظ عینیؒ نے اس میں چار قول نقل فرمائے ہیں[3]۔

(۱) یہ نہی تشریعی تھی، یعنی اس کا گوشت شرعاً حرام کرنا مقصود تھا اس کا گوشت ناپاک ہے، کسی وقتی مصلحت کی وجہ سے ممانعت نہیں فرمائی تھی، اکثر علماء کی یہی رائے ہے۔

(۲) یہ گدھے گندگی کھاتے تھے اس لئے ممانعت فرمادی، جلالہ ہونے کی وجہ سے۔

(۳) مال غنیمت تقسیم ہونے سے پہلے ان کو ذبح کر لیا گیا تھا اور تقسیم ہونے سے پہلے ان کو ذبح کر لیا گیا تھا اور تقسیم سے پہلے ذبح جائز نہیں اس لئے گوشت کے گرانے کا حکم فرمادیا۔

(۴) مسلمانوں کے پاس سواری کی قلت کا خطرہ تھا اس لئے منع فرمادیا۔

زیادہ صحیح پہلی رائے ہی ہے ایک تو اس وجہ سے اکثر احادیث میں بغیر کسی قید کے حرمت کا ذکر ہے[4]۔

---

[1] عمدۃ القاری ص ۱۳۱ ج ۲۱۔ [2] شرح معانی الآثار ص ۲۶۷ ج ۲۔

[3] عمدۃ القاری ص ۱۳۱ ج ۲۱۔ [4] حافظ عینیؒ فرماتے ہیں امام طحاویؒ نے بارہ صحابہ کی روایات ذکر کی ہیں جن میں مطلقاً تحریم کا ذکر ہے بغیر کسی قید کے (عمدۃ القاری ص ۱۳۱ ج ۲۱) وہ بارہ صحابی یہ ہیں (۱) علیؓ (۲) ابن عباسؓ (۳) ابن عمرؓ (۴) ابو سلیطؓ (یہ بدری صحابی ہیں) (۵) جابر بن عبد اللہؓ (۶) براء بن عازبؓ (۷) عبد اللہ بن اوفیٰؓ (۸) الحکم بن عمرو الغفاریؓ (۹) ابو ہریرۃؓ (۱۰) انس بن مالکؓ (۱۱) ابو ثعلبہ خشنیؓ (۱۲) سلمۃ بن الأکوعؓ (شرح معانی الآثار ص ۲۶۵ ج ۲)، باب کے آخر میں حضرت مقدام بن معدیکرب اور حضرت ابو رافع کی حدیثیں بھی نقل فرمائی ہیں یہ دونوں اور زاہر اسلمیؓ والی حدیث ملاکر کل پندرہ بن جاتی ہیں۔

اس اطلاق کا تقاضا بھی یہی ہے کہ یہ تحریم تشریع عام ہو۔ اس کے علاوہ بخاری کی ایک حدیث میں یہ لفظ بھی ہیں فإنها رجس[1]۔ اس طرح بعض احادیث میں تحریم لحوم حمر کے ساتھ یہ بھی آرہا ہے ورخص فی لحوم الخیل اگر نہی کی وجہ اس کا سواری ہونا ہوتا تو لحوم خیل سے بدرجہ اولی نہی فرماتے اس لئے کہ سواری کے لئے گھوڑوں کا استعمال اس سے بھی زیادہ تھا۔

عن ابی الزبیر عن جابر قال قال رسول الله صلی الله علیہ وسلم ما القاہ البحر وجزر عنہ الماء فکلوہ وما مات فیہ وطفا فلا تأکلوہ ص۳۶۱۔

وہ مچھلی جو پانی سے جدائی کے بعد مری ہو مثلاً سمندر کی موجوں نے اس کو خود باہر پھینک دیا ہو اور پانی پیچھے ہٹ گیا ہو تو ایسی مچھلی کا کھانا بالاتفاق جائز ہے۔ اگر مچھلی پانی کے اندر ہی مرجائے اور تیرنے لگے تو اس کے بارہ میں اختلاف ہوا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک ایسی مچھلی کھانا جائز نہیں۔ امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک جائز ہے[2]۔

زیر بحث حدیث حنفیہ کی دلیل ہے اس میں صراحۃً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سمک طافی کے کھانے سے نہی فرمادی ہے۔

قال محی السنۃ الأکثرون علی أنہ موقوف علی جابر۔ یہ حدیث حضرت جابرؓ سے مختلف سندوں سے نقل کی گئی ہے بعض راوی اس حدیث کو حضرت جابرؓ سے مرفوعاً نقل کررہے ہیں اور بعض موقوفاً، محی السنۃؒ یہاں وقف والی روایت کو رفع والی روایات پر ترجیح دے رہے ہیں اس لئے کہ اکثر اس کو موقوفاً نقل کررہے ہیں لیکن ترجیح کی ضرورت اس وقت ہوتی ہے جبکہ دونوں میں تعارض ہو، یہاں دونوں قسم کی روایات میں کوئی تعارض نہیں اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ حضرت جابرؓ نے بعض موقعوں پر یہ حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کی ہو اور دوسرے موقعہ پر اس کے مطابق فتوے بھی دیا ہو لہٰذا کوئی تعارض نہیں۔

اگر یہ تسلیم بھی کرلیا جائے کہ یہ حدیث موقوف ہے تب بھی مُضر نہیں، اس لئے کہ غیر مدرک بالقیاس مسئلہ میں قول صحابی بھی حدیث مرفوع کے حکم میں ہوتا ہے۔

باب العقیقۃ

عقیقہ دراصل ان بالوں کو کہتے ہیں جو ولادت کے وقت بچے کے سر پر ہوتے ہیں، مستحب یہ ہے کہ ساتویں دن

---

[1] صحیح بخاری ص ۸۳ ج ۲۔ [2] مرقات ص ۱۴۲ ج ۸۔

ان بالوں کو اُتارا جائے، چونکہ اسی دن بچہ کی طرف سے جانور بھی ذبح کیا جاتا ہے اس لئے اس جانور کو بھی عقیقہ کہدیا جاتا ہے۔

عقیقہ کا حکم کیا ہے؟ اس میں اختلاف ہوا ہے، ابن حزم کے نزدیک عقیقہ فرض و واجب ہے اگر کسی کے پاس خورد و نوش سے زائد رقم موجود ہے جس سے عقیقہ کیا جاسکتا ہو تو اس کو عقیقہ کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔
حسن بصری کے نزدیک عقیقہ واجب ہے، امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک سُنّت ہے۔

امام ابوحنیفہؒ سے اس مسئلہ میں مختلف اقوال نقل کئے گئے ہیں مثلاً:

(۱) بعض نے امام صاحب سے یہ نقل کردیا ہے کہ ان کے نزدیک عقیقہ بدعت ہے لیکن علامہ عینی (جو فقہ حنفی کے ستونوں میں سے ایک ستون ہیں) نے اس نسبت کی سختی سے تردید فرمادی ہے اور اس کو افتراء قرار دیا ہے ان کے لفظ یہ ہیں قلت هذا افتراء فلا یجوز نسبته إلی أبی حنیفة وحاشاه أن یقول مثل هذا[1]

اگر بالفرض اس نسبت کو درست تسلیم کر بھی لیا جائے تو اس کی توجیہ یہ ہوگی کہ امام صاحب نفس عقیقہ کو بدعت نہیں کہنا چاہتے بلکہ امام صاحب کا مقصد ان رسوم قبیحہ اور التزامات زائدہ کو بدعت کہنا ہے جو جہالت کی وجہ سے لوگوں میں رائج ہوجاتے ہیں بعض اوقات ایک چیز فی نفسہ سُنّت ہوتی ہے لیکن جاہل لوگ اس کے ساتھ کچھ منکرات کا اضافہ کرلیا کرتے ہیں۔ ایسی صورت میں فقہاء جو منتظمین شریعت ہوتے ہیں ان کا منصب ہے ان منکرات کی تردید کرنا، لیکن ان منکرات کی تردید کی وجہ سے بعض لوگوں کو یہ غلط فہمی ہوجاتی ہے کہ یہ تردید کرنے والے اصل سُنّت عمل کے بھی منکر ہیں، جیسے ایصال ثواب شریعت سے ثابت ہے۔ لیکن لوگوں نے بعض ایسے التزامات کرلئے ہیں جو بدعت ہیں، ان التزامات کی تردید کو بعض اوقات اصل ایصال ثواب کا انکار سمجھ لیا جاتا ہے، ہوسکتا ہے کہ امام صاحب نے عقیقہ کی بعض رسوم کو بدعت قرار دیا ہو اور شہرت یہ ہوگئی ہو کہ آپ عقیقہ ہی کو بدعت سمجھتے ہیں۔

(۲) امام صاحب سے عقیقہ کے متعلق یہ بھی منقول ہے "لیست بسنة" اس کا مطلب علامہ عینی نے یہ بیان فرمایا ہے کہ امام صاحب سنت مؤکدہ ہونے کی نفی کرنا چاہتے ہیں، نفس سنیت کا انکار مقصود نہیں۔

احادیث میں عقیقہ کی ترغیب موجود ہے۔ اصحاب ظواہر نے ان کو وجوب پر محمول کیا ہے، جمہور نے ان کو استحباب پر محمول کیا ہے، استحباب کے بہت سے قرائن ہیں مثلاً:

(۱) فصل ثانی میں بحوالہ ابو داؤد و نسائی ایک حدیث ہے جس میں یہ لفظ بھی ہیں۔ من ولد له ولد فأحب أن ینسك عنه فلینسك، اس میں "فأحب أن ینسك" کے لفظوں سے معلوم ہوا کہ عقیقہ کرنا واجب نہیں ہے۔ اگر کرنا چاہے تو کرلے۔

(۲) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے صاحبزادے ابراہیم کا عقیقہ نہیں فرمایا، اس سے بھی یہی معلوم ہوا کہ عقیقہ کرنا واجب نہیں ہے[2]۔

---

[1] عمدۃ القاری ص ۸۳ ج ۲۱۔ [2] کذا فی اعلاء السنن ص ۱۰۷ ج ۱۷۔